AUTHOR:

LEWKOWITZ, JULIUS

TITLE:

SPINOZA'S COGITATA METAPHYSICA ...

PLACE:

BRESLAU

DATE:

1902

Master Negative #

91-80159-9

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Lewkowitz, Julius, 1876-
Spinoza's Cogitata metaphysica und ihr Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik.
Breslau, Druck von Th. Schatzky, 1902.
79 p. 23cm.

Thesis, Breslau.
Volume of pamphlets.

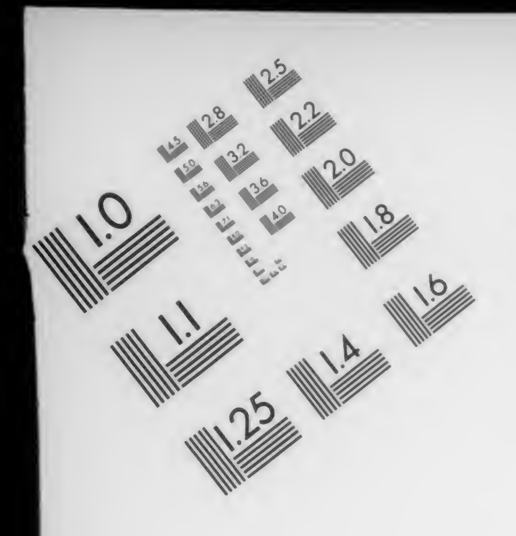
Another copy in Special Collections (Spinoza) 1902.

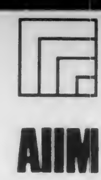
CONTINUED ON NEXT CARD

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8/13/91 INITIALS MED
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



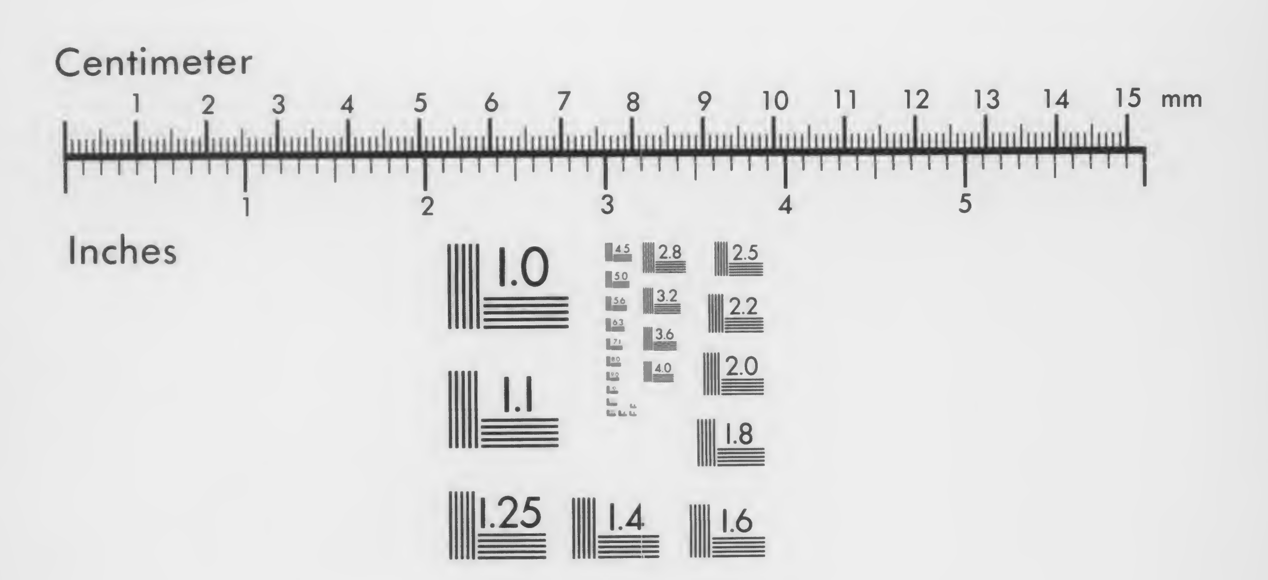


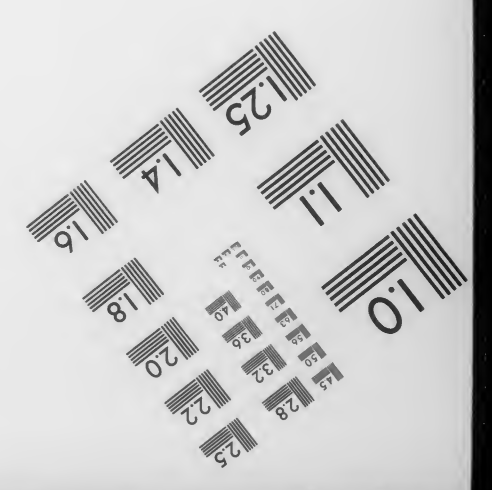
AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Spinoza's Cogitata metaphysica und ihr Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doctorwürde

welche

nebst den beigefügten Thesen

mit Genehmigung

der Hohen philosophischen Fakultät der Universität Breslau

am 6. März 1902, vormittags $12^1/_2$ Uhr

in der Aula Leopoldina der Universität

öffentlich verteidigen wird

Julius Lewkowitz

aus Georgenberg O/S.

Opponenten:

Dr. phil. Max Dienemann, Dr. phil. Siegfried Behrens.

BRESLAU, 1902.

Druck von Th. Schatzky, Neue Graupenstrasse No. 5.

Meinen lieben Eltern

gewidmet.

I.

Die vorliegende Abhandlung soll ein Beitrag zu den Untersuchungen über Spinozas Cogitata Metaphysica sein. Die genaueren litterar-historischen Daten über dieses kleine, als Anhang zu den Principia philosophiae Cartesianae 1663 erschienene Werk, sind aus den verschiedenen Darstellungen der Philosophiegeschichte bekannt. Wir können uns infolgedessen auf diejenigen Angaben beschränken, die für unsere Untersuchung selbst von Bedeutung sind. Spinoza war bereits mit der schriftlichen Ausarbeitung seines pantheistischen Systems beschäftigt, als er einem Schüler, bei dem er die für das Verständnis seiner eigenen Lehre erforderliche Reife nicht voraussetzte, das 2. und ein Stück des 3. Buches der „Principia philosophiae“ Descartes' in mathematischer Darstellung und die „Cogitata Metaphysica“ diktierte. In dieser jetzt als „Anhang“ bezeichneten Schrift behandelte er, seiner eigenen Angabe gemäss, schwierigere Fragen der Metaphysik, die bei Descartes ununtersucht geblieben waren. Dass sie ursprünglich nicht als Anhang zu den Princip. phil. Cartes. geplant war, sondern ohne Bezugnahme auf diese und vor ihnen geschrieben wurde, hat Freudenthal[1]) erwiesen. Seine Annahme lässt sich auch durch folgenden Beweis stützen: Das zweite Capitel des zweiten Teils der Cogitata, das den Beweis für die Einheit Gottes enthält, giebt ohne ein Wort der Hinzufügung oder Erläuterung den Inhalt der Argumentation für die XI. Propositio des I. Teils der Principia Phil. Cartes. wieder. Das ist erklärlich, wenn die Cogitata früher als diese und

---

[1]) Freudenthal, Spinoza und die Scholastik in den Beiträgen zur Jubelschrift für Eduard Zeller zu seinem 50. Doctorjubiläum. S. 117 ff.

selbständig entstanden sind. Das Capitel wäre dann, obwohl Spinoza bei der späteren Ausarbeitung des I. Teils der Principien die Einheit Gottes beweisen musste, bei der flüchtigen Umarbeitung der Cogitata, von der wir später noch zu reden haben werden, stehen geblieben. Dagegen hätte die Wiederholung eines bereits im Hauptwerke angeführten Beweises in einem Anhang keinen Sinn gehabt. Ein Anhang soll doch ergänzen, nicht aber bereits Gesagtes wiederholen.

Wie aber kam das für einen privaten Zweck entstandene Diktat in die Öffentlichkeit? Der Wunsch, die Cartesianische Lehre in mathematischer Darstellung zu besitzen, war bereits zur Zeit Descartes' laut geworden. Dessen Jugendfreund, der Pater Mersenne, hatte ihn geäussert, und Descartes selbst hatte den Ansatz dazu gemacht, den Inhalt seiner „Meditationen" in die gewünschte Form zu bringen. Dass dieses Verlangen nicht einer augenblicklichen Laune entsprang, sondern durch den Charakter der Zeit bedingt ist, beweist uns, abgesehen von der Thatsache, dass Spinoza den Versuch wiederholte, eine interessante Äusserung Ludwig Meyer's, des Freundes Spinoza's. In der Vorrede zu den Princ. phil. Cartes., die er für Spinoza herausgab, gesteht er nämlich, sich längere Zeit mit der Absicht getragen zu haben, der Cartesianischen Philosophie die Form mathematischer Beweisführung zu geben und auch den ersten Schritt zu ihrer Verwirklichung gethan zu haben. Er gab aber, wie wir an derselben Stelle erfahren, die Ausführung seines Planes auf, als er von dem bereits erwähnten Diktat Spinoza's Nachricht erhielt. Um so energischer aber bestand er dann darauf, dass Spinoza dasselbe veröffentliche. Nach langem Sträuben gab dieser schliesslich dem Drängen seiner Freunde nach, stellte den ersten Teil der Principien in derselben Weise wie den zweiten und dritten dar, überarbeitete und vermehrte die Cogitata und liess das Ganze durch Ludwig Meyer veröffentlichen. Er sollte jedoch in der Vorrede erklären, dass Spinoza keineswegs alle Ansichten billige, die in dem Werke ausgesprochen würden, und dies durch mehrere Beispiele belegen. Das ist denn auch geschehen. Ludwig Meyer giebt im Vorwort die Erklärung ab, es sei Spinoza Gewissenssache gewesen, sich streng an Descartes zu halten, selbst da, wo er anderer Ansicht wäre, wie in der

Frage nach den Grenzen unserer Erkenntnis, der Freiheit des Willens, der Substanzialität des menschlichen Körpers und der menschlichen Seele. Die offenbare Unrichtigkeit dieser Behauptung nun, dass Spinoza in den Cogitata nur Cartesianische Lehren wiedergegeben oder aus ihnen Folgerungen gezogen habe, hat eine Anzahl Untersuchungen veranlasst, die den Charakter der Cogitata selbständig zu bestimmen suchen. Kuno Fischer sagt noch in der 3. Auflage seiner Geschichte der Philosophie Band I, S. 285: (Die metaphysischen Gedanken) „sollten dazu dienen, schwierigere Fragen der Metaphysik zu erörtern. Hier konnte sich Spinoza freier bewegen, denn er war weder an die Pflicht gegen den Schüler, noch streng an die Richtschnur des Meisters gebunden, daher er in diesen Betrachtungen, die von ontologischen Bestimmungen, von Gott und dem menschlichen Geist handeln, seine eigenen Anschauungen am wenigsten unterdrückt hat. Ich sehe kein anderes Motiv, aus welchem der Philosoph diese Cogitata metaphysica verfasst und seinem Lehrbuch der Cartesianischen Philosophie hinzugefügt hat: sie sollten die Differenzen, auf welche die Vorrede hingewiesen hatte, verdeutlichen und von Seiten des Autors hervortreten lassen. Er verfasste sie nicht in mathematischer Form. In keiner anderen Schrift Spinoza's erscheinen die beiden antagonistischen Standpunkte seiner und der Cartesianischen Lehre so dicht zusammengestellt, dass aus der Erläuterung und Begründung der zweiten die erste hervorleuchtet." Gegen diese Auffassung hat Freudenthal in der bereits erwähnten Abhandlung[1]) unter anderem geltend gemacht, dass die Vorrede Ludwig Meyer's und der 9. Brief Spinoza's uns darüber belehren, dass die Cogitata längst fertig waren, als Spinoza an die Ausarbeitung des I. Teils der Princip. phil. Cartes. ging. Dann kann aber Spinoza unmöglich die Absicht gehabt haben, in den Cogitata die im I. Teil der Princip. phil. Cartes. ausgesprochenen Ansichten zu bestreiten, denn diese waren ja zur Zeit der Abfassung der Cogitata noch gar nicht vorhanden. Infolge dieses Einwandes hat Kuno Fischer in der 4. Auflage seiner Geschichte seine Ansicht modifiziert. Er unterscheidet jetzt das ursprüngliche Diktat von

---

[1]) Freudenthal, Spinoza und die Scholastik. S. 96.

dem Anhang in seiner jetzigen Gestalt, eine Unterscheidung, die gleichfalls von Freudenthal[1]) herrührt, und giebt zu, dass die Cogitata als Diktat älter sind, als der erste Teil der Darstellung der Principienlehre. Bezüglich des umgearbeiteten Diktats aber, also des Anhangs, wie er uns heute vorliegt, hält er seine Ansicht aufrecht. — Als zweiter hat Joël[2]) sich in dieser Frage geäussert. Er bestimmt den Charakter der Cogitata dahin, „dass Spinoza in ihnen die Lesefrüchte aus jüdischen Philosophen, natürlich mit selbständigem Geiste, dazu verwendet, um innerhalb des Cartesianischen Systems solche Fragen zu lösen, die bei Cartesius entweder gar nicht oder doch nur kurz berührt sind". — Eine dritte Ansicht ist von Freudenthal[3]) ausgesprochen worden. Er sieht in den Cogitata „eine vom Standpunkte des Cartesianismus aus entworfene, in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik."

Nach Busse[4]) sind sie dagegen „ein Gemisch von Cartesianischer und Spinozischer Philosophie; sie schwanken zwischen beiden hin und her, ohne sich endgiltig für die eine oder andere entscheiden zu können". — Schliesslich hat Wielenga[5]) sich auf die Seite Kuno Fischer's gestellt.

Zwei der erwähnten Ansichten scheiden für unsere Betrachtung aus. Joël's Auffassung ist bereits von Freudenthal in der zitierten Abhandlung[6]) widerlegt. Dort wird der Nachweis erbracht, dass Spinoza in den Cogitata eine grosse Anzahl von Fragen behandelt, um die sich die jüdischen Philosophen des Mittelalters überhaupt nicht gekümmert haben. „Untersuchungen, die in den Cogitata einen weiten Raum einnehmen, über ens fictum, ens chimaerae, ens rationis in ihrem Unterschiede vom ens reale finden sich in der jüdisch-arabischen Religionsphilosophie ebensowenig, wie die der abendländischen Philosophie angehörigen subtilen Erörterungen über die Differenz von esse essentiae, esse existentiae und esse

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 97
[2]) Joël, Zur Genesis der Lehre Spinoza's. S. 47.
[3]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 118.
[4]) Busse, Zeitschrift für Philos. Bd. 90. S. 68.
[5]) Wielenga, Spinoza's Cogitata Metaphysica. Heidelberg 1899.
[6]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 102 u. 3.

ideae, über die transscendentalen Begriffe des unum, verum, bonum und perfectum, concursus Dei, attributa communicabilia und incommunicabilia, immensitas essentiae, potentiae, praesentiae, potentia absoluta, ordinaria und extraordinaria, Erörterungen und Unterscheidungen, die Spinoza z. T. als allgemein bekannt bezeichnet. Da alles dies auch nicht aus Descartes' Philosophie stammen kann, sind wir gezwungen, Joël's Ansicht aufzugeben und andere Quellen der Cogitata aufzusuchen." Ebensowenig ist Busse's Ansicht zu halten. Nach dem Urteile Erdmann's[1]) „verrät seine Auffassung der Cogitata, die wesentlich von K. Fischer beeinflusst ist, alle die Unklarheit, die jener Anhang zu den Principia phil. Cartes. bisher hervorgerufen hat." Wir haben umsoweniger Veranlassung, uns mit ihm besonders auseinanderzusetzen, als eine eventuelle Widerlegung K. Fischer's auch ihn trifft. Gelingt es uns, nachzuweisen, dass die Cogitata der Hauptsache nach Cartesianisch sind, dann ist auch Busse's Ansicht als irrig erwiesen. Es bleiben also Kuno Fischer und Freudenthal. Die von ihnen vertretenen Ansichten stehen sich heute noch gegenüber; die inzwischen erfolgte Discussion[2]) hat sie einander nicht näher gebracht. Das liegt z. T. daran, dass Freudenthal zwar die Beziehungen der Cogitata zur Scholastik aufgedeckt, aber — dem Zwecke seiner Abhandlung gemäss, die nur Spinoza's Verhältnis zur Scholastik behandelt — ihr Verhältnis zu Descartes ununtersucht gelassen hat. Eine sorgfältige Prüfung dieses Verhältnisses kann erst eine sichere Bestimmung des Charakters der Cogitata ermöglichen.

[1]) Erdmann im Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. II. S. 308.
[2]) K. Fischer, Geschichte der neueren Philos. II[4] (S. 306—310) u. Freudenthal, Zeitschr. f. Phil. Bd. 114. S. 304 ff.

II.

Untersuchen wir, bevor wir auf den Inhalt der Cogitata eingehen, ob uns die Motive der Veröffentlichung, soweit wir sie kennen, oder erraten können, einen Anhalt für die Bestimmung des Charakters der fraglichen Schrift bieten. Wielenga sagt darüber[1]): „Es galt für Spinoza das Dilemma, sein System in engem Schülerkreis zu halten, oder durch Veröffentlichung sein ruhiges und freies Studium zu gefährden. Was lag nun mehr auf der Hand, als der Versuch, sich auf dem Wege der Veröffentlichung erst einige einflussreiche Freunde zu erwerben? Und um das Interesse bedeutender Männer für seine Lehre zu wecken, konnte der Philosoph da planmässiger und vorsichtiger verfahren, als wenn er eine Schrift herausgab, in der sein Pantheismus zwar enthalten war, aber so vom Cartesianismus verhüllt, dass nur der aufmerksame und verständige Leser ihn entdecken konnte, und dass so seine Begierde nach vollständiger Klarheit erregt werden musste?" Prüfen wir dieses Argument. Vergegenwärtigen wir uns, dass nicht Spinoza, sondern Ludwig Meyer die Herausgabe besorgt hat. Warum ihm aber an einer Veröffentlichung des spinozistischen Diktats lag, wissen wir. „Ich habe sehr oft gewünscht, dass ein sowohl der analytischen als der synthetischen Methode Kundiger und in den Schriften Descartes' Bewanderter sich daran mache, was jener analytisch entwickelt hatte, synthetisch aufzubauen und geometrisch zu demonstrieren. Daher war es mir sehr lieb, zu erfahren, unser Autor habe einem Schüler den zweiten und ein Stück des dritten Teils der Principien in mathematischer Darstellung diktiert." So heisst es in der Vorrede. Hier ist also von

[1]) Wielenga, Spin. Cogit. Metaphys. S. 6.

dem Herausgeber selbst der Zweck, den er bei der Veröffentlichung verfolgte, wenigstens für die Princ. phil. Cartes. deutlich ausgesprochen. Dass er die Cogitata mit veröffentlichte, erklärt sich daraus, dass er in ihnen eine willkommene Ergänzung zu der Darstellung der Principienlehre sah, wusste er doch, dass sie in Cartesianischem Geiste entworfen waren. Spinoza selbst aber willigte, wie wir wissen, nur ungern und erst auf Drängen seiner Freunde in die Veröffentlichung. Das spricht gegen Wielenga's Argumentation. Ihr zufolge hätte es Spinoza ja höchst willkommen sein müssen, seine Ansichten in einer Form, die ihn vor allen Unannehmlichkeiten schützte, auszusprechen, um die erwünschte Aufmerksamkeit des Publikums zu erregen. Nehmen wir aber an, dass Spinoza selbst die Cogitata für Cartesianisch gehalten hat, dann ist es sehr wohl begreiflich, dass er Bedenken trug, ein seiner Ansicht nach rein Cartesianisches Werk zu einer Zeit zu veröffentlichen, als er bereits mit der Niederschrift seiner eigenen Gedanken beschäftigt war. Erst nachdem Ludwig Meyer seine Bereitwilligkeit ausgesprochen hatte, in der Vorrede die bekannte Erklärung abzugeben, war eine irrtümliche Beurteilung Spinoza's ausgeschlossen, und jetzt erst konnte er in die Veröffentlichung willigen. So erklärt sich uns auch die Bedingung, an die Spinoza seine Erlaubnis der Veröffentlichung knüpfte, ganz zwanglos. Dagegen verwickelt uns die K. Fischer'sche Auffassung an diesem Punkte in eine Anzahl von Schwierigkeiten. Hatte Spinoza wirklich die Absicht, in den Cogitata seinen Pantheismus aus der Begründung und Erläuterung der Ansichten Descartes' hervorleuchten zu lassen, und sollte die Vorrede darauf aufmerksam machen, indem sie auf die Differenzen zwischen Descartes' Standpunkt und seinem eigenen hinwies, dann hätte er sich durch die in der Vorrede auf seinen Wunsch abgegebene Erklärung, dass er sich überall streng an Descartes gehalten habe, selbst entgegengearbeitet. Eine derartige Äusserung musste ja die Leser davon abhalten, in dem Werke andere als Descartes' Ansichten zu suchen. Gesucht aber mussten sie nach K. Fischer werden, sie waren ja nicht direkt und klar ausgesprochen. — Vielleicht aber sollte die Mitteilung, dass Spinoza nicht alles billige, was er in dem Werke lehre, den Leser dazu auffordern, selbst seine

wirklichen Ansichten zu ermitteln. Über einige derselben hatte er ihn ja durch Ludwig Meyer in der Vorrede unterrichtet. Wenn man sich nun bei der Lectüre des Buches überall, wo von Mysterien die Rede ist, daran erinnert, dass der Verfasser der Vorrede gemäss keine solchen anerkennt, ist es in der That möglich, daraus seine eigene Ansicht zu erschliessen. Merkwürdigerweise findet man dann aber nur, was man auch so schon aus der Vorrede wusste, wie z. B. dass Spinoza die Willensfreiheit leugnet. Einiges war dort sogar schon deutlicher gesagt. Die daselbst ausgesprochene Bestreitung der Substanzialität des menschlichen Körpers und der menschlichen Seele und ihre Bezeichnung als bestimmte Determinationen der unendlichen Ausdehnung und des unendlichen Denkens war beispielsweise ein viel deutlicherer Hinweis auf die Lehre von der Immanenz der Gottheit, als die mit Hilfe der oben angegebenen Methode gefundene Andeutung derselben Lehre, die darin liegen soll, dass Spinoza die Vorstellung der „Persönlichkeit Gottes" für unverständlich, also für falsch erklärt. Auch jüdische Philosophen hatten die Persönlichkeit Gottes bestritten, ohne Pantheisten zu sein. Ausserdem kommt man mit dieser Methode an einigen Punkten zu falschen Resultaten, so Cogitata Metaphysica Teil I, Cap. 3, § 10. Da heisst es: Multa enim sunt, quae nostrum captum excedunt et tamen a Deo scimus facta esse, uti ex gr. est illa realis divisio materiae in indefinitas particulas satis evidenter a nobis demonstrata . . . . quamvis ignoremus, quomodo illa divisio fiat. Hier müsste man ihr zufolge schliessen können, dass Spinoza daran liegt, die unendliche Teilung der Materie zu bestreiten, was offenbar falsch ist.[1]) Selbst aber, wenn wir sie überall anwenden könnten, braucht Spinoza ihre Anwendung durch uns doch nicht beabsichtigt zu haben, und das ist das Wahrscheinlichste. Wenn er wirklich auf den Scharfsinn seines Lesers rechnete und erwartete, derselbe würde mit Hilfe der Vorrede seine wirklichen Ansichten ermitteln, dann hätte er sich überhaupt die Mühe sparen können, in ein Cartesianisches Werk seine eigenen Lehren vorsichtig hineinzuarbeiten. Dann hätte die Vorrede allein genügt. Er

[1]) cf. S. 28. Das ergiebt sich aber auch aus dem Capitel selbst.

hätte sich dann wirklich streng an Descartes halten können und wäre trotzdem von den scharfsinnigen Männern, an die er nach K. Fischer gedacht haben muss, verstanden worden. Denn aus der Vorrede kann man in der That die wichtigsten Lehren Spinoza's entnehmen.

Es ergiebt sich uns noch eine andere Schwierigkeit, wenn wir uns auf den Standpunkt K. Fischer's stellen. Die Cogitata sollten nach seiner Ansicht die Spinozistischen Lehren in verhüllter Form enthalten, und die Vorrede sollte dazu verhelfen, sie zu finden. Dann aber hätte Ludwig Meyer die Erreichung dieses Zwecks in der geschicktesten Weise vereitelt, wenn er in der Vorrede ausplaudert, dass Spinoza weder die Willensfreiheit, noch die Unerkennbarkeit gewisser Dinge, noch die Substanzialität des menschlichen Körpers und der menschlichen Seele zugebe. Ja, man könnte die Schuld daran nicht einmal Ludwig Meyer allein zuschreiben; denn Spinoza hatte die Vorrede, wie wir wissen, gelesen und gebilligt.

Alles dies spricht gegen Kuno Fischer. Als wichtige Konsequenz ergiebt sich daraus für uns, dass wir die Vorrede nicht, wie K. Fischer das thut, als Schlüssel zum richtigen Verständnis der Cogitata betrachten dürfen. Diese wollen zunächst aus sich verstanden werden. Der Verfasser verwahrt sich in der Vorrede nur dagegen, dass man alle in dem Werke ausgesprochenen Ansichten für die seinigen halte. Das soll aber nicht heissen: „Will man wissen, was ich mit dem Werke wirklich beabsichtigt habe, dann lese man die Vorrede und folgere mit ihrer Hilfe aus den Cartesianischen Ansichten die meinigen", sondern: „man wundere sich nicht, wenn man in einem anderen Werke von mir andere Ansichten finden sollte, denn hier spreche ich nicht für mich, sondern für Descartes". Dies ist offenbar die einfachste und natürliche Auffassung.

Zum Schluss sei noch ein Argument erwähnt, das bereits Freudenthal[1]) anführt. Spinoza hat, wie bereits erwähnt, die Cogitata seinem Schüler diktiert. Dass er hierbei kein Interesse hatte, seine eigenen Ansichten anzudeuten, liegt nach

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 98.

dem von uns mitgeteilten Urteil Spinoza's über diesen Schüler auf der Hand. Es müsste also, wenn K. Fischer Recht hat, Spinoza alle diese Andeutungen in den vierzehn Tagen, die er für die Überarbeitung des Bisherigen und die Herstellung des I. Teils der Princ. phil. Cartes. verwandte, hineingearbeitet haben. Das ist nicht sehr wahrscheinlich. Spinoza hat während dieser Zeit das Werk „verbessert und vermehrt", aber schwerlich durch Andeutung seiner eigenen Meinung seinen Cartesianischen Charakter bewusst aufgehoben. Welchen Zweck soll denn nach K. Fischer das ursprüngliche Diktat überhaupt gehabt haben? Doch nur den von Spinoza selbst angegebenen, den unreifen Schüler in die Lehre Descartes' einzuführen, wobei die Andeutung eigener Gedanken ängstlich vermieden werden sollte. Eben dieselbe Schrift sollte Spinoza dann dazu benutzt haben, gerade seine eigenen Ansichten anzudeuten? Dass das nicht so ohne weiteres anzunehmen ist, wird jedes zugeben.

Enthält jedoch der Brief, den Spinoza 1663 an Oldenburg schrieb, nicht eine Bestätigung der Ansicht K. Fischer's? Die in Frage kommende Stelle lautet: „Vielleicht wird dies einflussreichen Männern meines Vaterlandes Anlass geben, auch das Übrige, was ich geschrieben habe und als das Meinige anerkenne, zur Ansicht zu verlangen, und sie werden dann dafür sorgen, dass ich es ohne Gefahr einer Unannehmlichkeit veröffentlichen kann". Hier gesteht ja Spinoza, dass ihm daran lag, die Aufmerksamkeit des Publikums zu erregen, um unter seinem Schutze offen sprechen zu dürfen, und dass er diesen Erfolg von der Veröffentlichung der Cogitata erhoffte. Hier ist jedoch mit keinem Wort angedeutet, dass Spinoza in den Cogitata seine Ansichten verhüllt vorgetragen hat. Er spricht damit vielmehr nur ganz allgemein die Hoffnung aus, dass sein Werk Erfolg haben und ihm das Interesse seiner Zeitgenossen verschaffen würde. Dieses Interesse aber konnte er sowohl durch die mathematische Form, in der er dem Publikum die Cartesianische Philosophie bot, was eine nicht zu unterschätzende Leistung war, als auch durch den Anhang zu erregen hoffen, in dem er, wie er glaubte, durch selbstständiges Folgern aus den Principien des Cartesianischen Denkens geläufige und wichtige Fragen der Metaphysik beantwortete. Diesen Erfolg erwartete er auch von dem Erscheinen seines Werkes erst, nachdem er einmal in seine Veröffentlichung gewilligt hatte. Es lässt sich demnach daraus keinerlei Schluss auf die ursprüngliche Tendenz der Abfassung ziehen. Mit Unrecht also beruft sich Wielenga auf diesen Brief[1].

Die sichere Lösung des Problems kann jedoch nur eine genaue Betrachtung des Inhalts bringen. Zu ihr gehen wir jetzt über.

---

[1]) Wielenga, Spin. Cogit. metaph. S. 7.

III.

Erster Teil.

Cap. 1.

Das ens reale, fictum und rationis.

Über den Charakter des ersten Capitels ist man keinen Augenblick im Zweifel; es enthält in der Hauptsache eine Kritik der scholastischen Einteilung des Seienden vom Standpunkte des Cartesianismus. Giebt es in der Welt ausser der unendlichen denkenden Substanz nur eine ausgedehnte und eine endliche denkende Substanz mit ihren Attributen und Modis, dann muss von den vier scholastischen Kategorieen[1]): ens reale, chimaera, ens fictum und ens rationis den drei letzten der Charakter des „Seienden" abgesprochen werden. Das geschieht denn auch. Die Chimaere schliesst nach Spinoza ihrem Wesen nach die Existenz aus, das ens fictum ist nur eine willkürliche, spielerische Verbindung von Bestimmungen, und die Gedankendinge sind blosse Modi des Denkens und nur als solche kein „reines Nichts". Sie dienen teils zur Unterstützung des Gedächtnisses, teils zur Verdeutlichung von Begriffen, teils zur Gewinnung einer bildlichen Vorstellung. Ein Beispiel der ersten Art sind die Allgemeinbegriffe, der zweiten die Zeit, die zur Verdeutlichung des Begriffs der Dauer, die Zahl, die zur Verdeutlichung des Begriffs der Grösse dient. Beispiele der dritten Art sind die mit Hilfe der Phantasie gebildeten Vorstellungen nicht wirklicher Dinge, wie Ende, Finsterniss und dergleichen.

Alle diese Gedanken lassen sich in der Principienlehre Descartes' nachweisen. Ganz deutlich unterscheidet er wirk-

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 106.

liche Modi der Dinge von subjektiven Denkweisen[1]), spricht den Allgemeinbegriffen, der Zeit und der Zahl die objektive Giltigkeit ab[2]) und kennt auch einen modus cogitandi, durch den wir die Dinge bildlich vorstellen, die imaginatio[3]). So treten uns bald am Anfang des Werkes die beiden antagonistischen Standpunkte entgegen; aber der Gegensatz lautet nicht Descartes und Spinoza, sondern Descartes und die Scholastik. Zwar ergeben sich im einzelnen Abweichungen der Cogitata von der Principienlehre Descartes'. So haben z. B. die Allgemeinbegriffe bei diesem den Zweck, „alle untereinander ähnlichen Einzeldinge durch eine und dieselbe Idee vorzustellen"[4]), bei Spinoza den bereits erwähnten Zweck, das Gedächtnis zu unterstützen[5]). Die Zeit dient nach jenem zur Messung der Dauer[6]), nach diesem zu ihrer Verdeutlichung. Descartes lässt die imaginatio in Thätigkeit treten, „so oft wir es mit dem Begriff eines körperlichen Wesens zu thun haben"[7]); nach Spinoza bilden wir mit Hilfe der Phantasie Vorstellungen von „nichtwirklichen Dingen". Aber diese Unterschiede sind unwesentlich und werden gar nicht erwähnt. Das Interesse ist vielmehr völlig auf die Polemik gegen die Scholastik gerichtet. Das tritt ganz deutlich in dem siebenten Paragraphen unseres Capitels hervor, in dem Spinoza das Resultat seiner bisherigen Kritik zieht, indem er auf die Unrichtigkeit der scholastischen Einteilung[8]) des Seienden in ens reale und ens rationis hinweist und fortfährt: „aber ich wundere mich nicht darüber, dass Wortphilosophen in solche Irrtümer geraten; denn bei ihnen richten sich die Dinge nach den Worten, nicht die

[1]) Princ. phil. I, § 57: alia antem sunt in rebus ipsis, quarum attributa vel modi esse dicuntur, alia vero in nostra tantum cogitatione.

[2]) Princ. phil. I, § 58: Ita etiam cum numerus non in ullis rebus creatis sed tantum in abstracto sive in genere consideratur est modus cogitandi ut et alia omnia quae universalia vocamur, und I, § 57.

[3]) Medit. 6 (Anfang).

[4]) Fiunt haec universalia ex ea tantum quod una et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sunt, cogitanda. Princ. phil. I, § 59.

[5]) Cogit. metaphys. I, 1. § 3.

[6]) Princ. phil. I, § 57.

[7]) Medit. 6.

[8]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 107.

Worte nach den Dingen". Ebenso deutlich ist die antischolastische Tendenz gegeben, wenn die Warnung vor einer Verwechselung der wirklichen Dinge mit den Gedankendingen und des ens rationis mit dem ens fictum damit begründet wird, dass „einige in dieser Hinsicht nicht genügend vorsichtig waren". Gemeint sind unter anderen Thomas, Suarez, Martini[1]).

An Stelle der bekämpften scholastischen Einteilung setzt Spinoza die eigene, in der er zwischen Dingen von notwendiger und solchen von nur möglicher Existenz unterscheidet. Auch hier vertritt er den Standpunkt Descartes'. In dem zehnten Axiom der mathematischen Darstellung der Meditationen, das als sechstes in dem I. Teil der Princip. philos. Cartes. angeführt wird, heisst es: „In der Idee oder dem Begriff jedes Wesens liegt die Existenz, denn wir müssen alles unter dem Gedanken der Existenz begreifen. In dem Begriff eines begrenzten Wesens liegt die Existenz als möglich oder zufällig, sie liegt als notwendig und vollkommen in dem Begriff des vollkommensten Wesens"[2]). Diese Übereinstimmung belehrt uns darüber, was wir unter den „möglichen Dingen" in der Einteilung Spinoza's zu denken haben. Wenn er sie daher auch später in der Ethik als die abhängigen Modi der einen Substanz bezeichnet, so sind wir darum noch nicht zu der Annahme berechtigt, dass er auch hier schon unter den möglichen Dingen die Modi der Gottheit verstanden wissen will[3]). Das ist ja mit keinem Wort angedeutet. Seine Übereinstimmung mit Descartes zwingt uns vielmehr anzuehmen, dass er ihnen hier jene charakteristische Mittelstellung zwischen Modus und Substanz im strengen Sinne gelassen hat, die sie bei Descartes haben. Wir haben um so mehr Grund zu dieser Auffassung, als Spinoza unmittelbar nach der Angabe seiner eigenen Einteilung fortfährt: „Bei diesen letzteren — den Dingen von nur möglicher Existenz — unterscheidet man

---

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 108.

[2]) Diese Einteilung ist übrigens nicht originell, sie findet sich z. B. genau so bei Abraham ibn Daud Em. ram. II, 1, der sie den Arabern entlehnt. cf. Guttmann, A. ibn Daud. S. 122. Hiermit ist natürlich nicht gesagt, dass Descartes ibn Daud studiert hat.

[3]) Wielenga, Cogit. Met. (S. 10), behauptet das.

Substanz und Modus", also gerade die möglichen Dinge mit Descartes Substanzen nennt.

Cap. 2.
Esse essentiae, esse existentiae, esse ideae, esse potentiae.

Descartes hatte sich damit begnügt, die Essenz von der Existenz zu unterscheiden. Zur Einteilung des Seienden hatte diese Unterscheidung auch für Spinoza ausgereicht. Mit ihrer Hilfe liess sich die Grunddifferenz zwischen Gott und Welt einfach aufzeigen. Bei Gott ist die Existenz bereits in der Essenz enthalten, bei den endlichen Dingen nicht. Nun aber geht Spinoza daran, die feineren Unterschiede, die man in der Scholastik[1]) zwischen dem esse essentiae, dem esse existentiae, ideae und potentiae zu machen pflegte, auseinanderzusetzen. Er thut dies mit Hilfe des Cartesianischen Gottesbegriffes. Darnach ist Gott die alle Vollkommenheiten der Dinge in eminenter Weise enthaltende erste Ursache, erkennt sich und alles andere und handelt mit absoluter Freiheit. Wie das Enthaltensein der Dinge in Gott zu verstehen ist, wird an einem Beispiel gezeigt. Die Ausdehnung der endlichen Körper ist von Gott geschaffen, sie muss daher, soweit sie eine Vollkommenheit ausdrückt, auch in Gott zu finden sein. Nun ist aber ein ausgedehntes Ding teilbar, wir müssen also, da Teilbarkeit eine Unvollkommenheit ist[2]), der Gottheit das Attribut der Ausdehnung absprechen und irgend ein stellvertretendes Attribut annehmen, das die Vollkommenheiten der Materie in eminenter Weise besitzt.

Das Beispiel ist um so lehrreicher, wenn man bedenkt, dass die Ausdehnung eines der beiden uns bekannten Attribute der Spinozistischen Gottheit ist. In direktem Gegensatz zu unserer Stelle heisst es denn auch im „Kurzen Tractat" II, 19: „Die Ausdehnung ist eine Eigenschaft des unendlichen Wesens, darum kann von ihr nicht gesagt werden, dass sie in Gott etwa bloss eminenter existiere". Wir werden infolgedessen an unserer Stelle das „contineri in Deo" nicht spinozistisch

---

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 108.

[2]) Princ. philos. I, 23.

deuten. Es macht im Gegenteil fast den Eindruck, als wollte Spinoza zeigen, dass das Enthaltensein der Dinge in Gott an keinem Punkte der Wirklichkeit zur Immanenz der Gottheit zu führen brauche. Müssten wir letztere ausgedehnt denken, dann würden Gott und Welt in bedenkliche Nähe zu einander rücken, aber es genügt, ihr irgend ein unbestimmtes Attribut beizulegen, das die Vollkommenheiten der Ausdehnung besitzt. Wenn daher auch Descartes ein stellvertretendes Attribut für die Ausdehnung in Gott nicht kennt, und die Schwierigkeit, die daraus entsteht, dass er eine Realität zugeben muss, die in Gott nicht repräsentiert ist, dadurch zu heben sucht, dass er die Materie wegen ihrer Teilbarkeit für etwas Unvollkommenes erklärt, so ist der Ausweg, den Spinoza hier einschlägt, doch im Geiste Descartes' gewählt. Dass er übrigens in Cartesianischem Sinne verstanden sein will, zeigt sein Hinweis auf das VIII. Axiom der Princ. phil. Cartes., das wörtlich dem Descartes entlehnt ist[1]).

Dass die Lehre von der Willensfreiheit der Gottheit nicht spinozistisch, sondern Cartesianisch ist, braucht nicht erst gesagt zu werden. Aber auch die von der alles erkennenden Intelligenz ist es nicht, denn für Spinoza ist der Intellekt ein Modus der Gottheit, gehört also nicht zu ihrem Wesen[2]). Unter der cogitatio aber ist nur der allgemeine Begriff der Geistigkeit als Attribut der Gottheit zu verstehen.

Doch sehen wir zu, wie Spinoza mit Hilfe dieses rein Cartesianischen Gottesbegriffes die Unterschiede der Seinsbegriffe entwickelt. Das esse essentiae ist nach ihm das Enthaltensein der geschaffenen Dinge in den Attributen der Gottheit, das esse ideae ihr Enthaltensein im göttlichen Denken. Potentiell existierten sie, insofern Gott die Macht hatte, sie frei zu schaffen[3]), also v o r ihrer Erschaffung; n a c h dieser existieren sie ausserhalb der Gottheit. Diese Existenz heisst esse existentiae. Alle diese Unterschiede giebt es nur bei den

1) Descartes Rationes etc. Ax. IV.

2) cf. Eth. I, prop. XXXI.

3) W i e l e n g a giebt den Inhalt ungenau wieder, wenn er sagt: . . . „während das esse potentiae in dem freien göttlichen Willen begründet ist.“

endlichen Dingen, in Gott fallen sie weg, da er niemals potentiell in einem andern existiert hat, und sein Dasein und sein Denken mit seinem Wesen eins sind.

Diese Unterschiede aber sind, wenn sie so beibehalten werden sollen, wie sie soeben erklärt wurden, auch in den Dingen nur dann denkbar, wenn man den Cartesianischen Gottesbegriff festhält. Für den Spinoza der Ethik[1]) „war die Allmacht Gottes von Ewigkeit her aktuell und wird in alle Ewigkeit in derselben Aktualität beharren“. Darnach giebt es also kein esse potentiae, wenigstens nicht in dem von Spinoza in unserem Kapitel angegebenen Sinne. Da heisst es: potentiell existieren die Dinge, sofern Gott die Macht hatte, sie frei zu schaffen, also vor der Schöpfung. Da nun die Ethik keine Schöpfung kennt, sondern ein ewiges notwendiges Hervorgehen der Welt aus der Gottheit lehrt, kann von ihrem Standpunkt aus auch das esse potentiae nicht so definiert werden, wie es hier geschieht. Ebensowenig könnte das esse existentiae in der Ethik so erklärt werden, wie in unserem Kapitel, nämlich als Existenz „ausserhalb“ der Gottheit. Ihr zufolge sind ja alle Dinge in Gott[2]).

Was Spinoza übrigens mit seiner Erläuterung der Seinsbegriffe beabsichtigt, ergiebt sich aus dem 6. Paragraphen unseres Kapitels, in dem er erklärt, es sei ihm nicht lohnenswert gewesen, die abweichenden Definitionen „einiger Autoren“ zu widerlegen. Er polemisiert also, aber er thut das, indem er einfach seine Auffassung vorträgt. Dass die Polemik sich nicht gegen Descartes, sondern gegen die Scholastik richtet, ist klar und bedarf keines Beweises[3]).

Die weiteren Untersuchungen Spinoza's beschäftigen sich mit einigen Fragen, „die bisweilen behandelt werden“, ob die Essenz von der Existenz, ob sie von unserem subjektiven Begriff verschieden sei, ob sie in diesem Falle ausserhalb unseres Intellekts existiere. Auf die erste Frage giebt Spinoza die bereits bekannte Antwort, dass in Gott Essenz und Existenz identisch, in den geschaffenen Dingen dagegen verschieden

1) Ethik I, prop. XVI und XVII Schol.

2) cf. Ethik I, prop. XV.

3) Vgl. übrigens S u a r e z, Disput. XXXI, Sect. I, Sect II, 2 u. III, 2.

sind. Auf die zweite antwortet er, dass, was ausserhalb des Verstandes klar und deutlich gedacht werden kann, auch von der blos subjektiven Vorstellung verschieden ist. Damit ist auch die dritte Frage beantwortet, denn nach demselben Grundsatz existiert auch dasjenige ausserhalb des Verstandes, was ausserhalb seiner klar gedacht werden kann.

Die Tendenz dieser Ausführungen ist nicht zu verkennen. Spinoza will mit Hilfe Cartesianischer Gedanken Fragen der Scholastik[1]) lösen. Die Unterscheidung von Gott und Welt hinsichtlich des Verhältnisses von Wesen und Dasein ist von uns bereits als Cartesianisch erwiesen. Das erkenntnistheoretische Axiom aber, dass die Wirklichkeit unseren klaren Vorstellungen entspricht, wird schon in den Meditationen[2]) aufgestellt.

Welcher Art aber sind die Essenzen? Existieren sie ausserhalb unseres Denkens a se ipso oder sind sie von Gott geschaffen? Beides wird verneint, die Essenzen der Dinge sind ewig in Gott enthalten.

Damit wird nur die Definition des esse essentiae wieder aufgenommen und ergänzt. War in ihr ausgesprochen, dass die Essenzen in Gott enthalten sind, so wird jetzt die Ewigkeit dieses Enthaltenseins betont. Wie kommt Spinoza aber überhaupt auf den Gedanken, die Essenzen der Dinge in Gott zu setzen? Weil sie für das scholastische Denken, dem Spinoza hierin folgt, Realität haben, und nach dem Cartesianischen Axiom, das wir bereits kennen, alle Realitäten in Gott enthalten sein müssen. Dann werden wir aber „in dem Streben des Philosophen, die formale Essenz der Dinge aus dem Wesen der Gottheit abzuleiten", nicht „eine unverkennbare Hindeutung auf das ens constans infinitis attributis der Ethik, aus dem alle Dinge als aus einer notwendigen Ursache hervorgehen"[3]) erblicken. Das Enthaltensein der Essenzen in Gott wird vielmehr nicht aus diesem Grunde gelehrt, sondern weil das Wesen eines Dinges für eine selbständige Realität gilt. Die Identität aller Attribute Gottes mit seinem Wesen aber wird

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 103, 4.
[2]) Meditat. IV.
[3]) Wielenga, S. 12.

in unserem Capitel nicht behauptet, um die Dinge aus Gott notwendig hervorgehen zu lassen[1]), sondern um im Interesse seiner Einfachheit die Unterschiede der Seinsbegriffe für auf ihn unanwendbar zu erklären. Die Einfachheit aber ist auch nach Descartes ein wesentliches Attribut der Gottheit[2]). Es wird im Gegenteil die absolute Freiheit der Schöpferthätigkeit Gottes in unserem Capitel wiederholt betont. Wir können in ihm daher keineswegs den Spinoza der Ethik wiedererkennen, sondern es ergiebt sich uns, dass hier vom Standpunkt des Cartesianischen Systems eine bisweilen polemische Darstellung von metaphysischen Thematen der Scholastik gegeben wird.[3])

Cap. 3.
Notwendigkeit, Unmöglichkeit, Möglichkeit, Zufall.

Nachdem Spinoza die verschiedenen Arten des Seienden entwickelt hat, geht er zur Besprechung seiner Zustände über. Auch hier ist seine Darstellung polemisch und wendet sich gegen die Scholastik. „Ich kann mich nicht genug über den feinen Verstand jener wundern, die zum Nachteil der Wahrheit ein Mittelding zwischen Ding und Nichts suchen."[4]) „Aber ich werde mich nicht mit der Widerlegung ihres Irrtums aufhalten, da sie sich ja selbst bei ihren Versuchen, eine Definition solcher Zustände zu geben, in ihre eigene leere Spitzfindigkeit verlieren", spottet er. Auch hier also widerlegt er nicht, sondern giebt das Richtige an. Die Affektionen sind nichts anderes, als die Attribute Descartes'. Was könnten sie vom Standpunkt des Cartesianismus aus sonst sein? Sie werden denn auch „als gewisse Attribute" definiert, „unter denen wir die Essenz oder Existenz eines jeden Dinges denken; sie sind jedoch von ihm nur für das Denken verschieden". Selbst diese letzte Bemerkung ist Cartesianisch. Descartes hatte als Beispiel für die distinctio rationis den Unterschied zwischen

[1]) Wielenga, S. 12.
[2]) Medit. III.
[3]) Oben S. 8.
[4]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 107.

einer Substanz und ihrem Attribut angeführt[1]). Spinoza überträgt diese Bezeichnung auf das Verhältnis eines Dinges zu dem Modus seiner Existenz, wie Möglichkeit, Zufall.

An der Hand der Cartesianischen Unterscheidung der Essenz von der Existenz werden nun die wichtigsten Zustände des Seienden, Notwendigkeit und Unmöglichkeit, erörtert. Es kann etwas hinsichtlich seines Wesens und hinsichtlich seiner Ursache notwendig oder unmöglich sein. Hinsichtlich des Wesens notwendig ist Gott, weil sein Wesen seine Existenz einschliesst, unmöglich die Chimäre, weil sie in ihrem Wesen einen Widerspruch enthält. Hinsichtlich ihrer Ursache sind die Dinge notwendig, wenn Gott ihre Existenz beschlossen, unmöglich, wenn er sie nicht beschlossen hat. Von einer Notwendigkeit hinsichtlich ihres Wesens kann bei ihnen nicht die Rede sein, denn bei ihnen ist mit dem Wesen noch nicht ihre Existenz gesetzt. Hinsichtlich der Ursache aber sind sie sowohl der Essenz als der Existenz nach notwendig; denn beide sind von Gott geschaffen Jene hängt von den „ewigen Gesetzen der Natur“ ab, diese von der „Ordnung der Ursachen.“

Wir sind hier an einem der wichtigsten Differenzpunkte zwischen Cartesianismus und Spinozismus angelangt. Sehen wir also zu, wie die Lehre von der Notwendigkeit der Welt hier gefasst wird. Sie ist keineswegs mit der in der Ethik vorgetragenen identisch. Nach dieser ist die Welt die notwendige Folge des göttlichen Wesens. Ihr Verhältnis zu Gott ist das eines modus zur Substanz. Hier dagegen wird nicht ihr notwendiges Folgen aus der Gottheit, sondern nur ihre Abhängigkeit von dem göttlichen Beschluss behauptet. Will Gott, dass ein Ding existiert, dann ist sein Dasein notwendig; will er es nicht, dann ist es unmöglich. Eine solche Abhängigkeit lehrt auch Descartes[2]). Ferner schliesst die Notwendigkeit der Welt, so wie sie in unserem Capitel begründet wird, nicht einmal die Veränderlichkeit Gottes aus. Auch das ist eine wesentliche Abweichung von der Ethik. Endlich wird hier im Gegensatz zu der causa immanens der Ethik die determinierende Ursache „unica omnium rerum causa externa“ genannt. Wir werden infolgedessen die Lehre von der Notwendigkeit der Welt in der hier gegebenen Fassung nicht als spinozistisch bezeichnen. Es wird vielmehr das Verhältnis von Gott und Welt völlig Cartesianisch gedacht und nur mit einem andern Namen belegt. Das aber erklärt sich aus der Verschiedenheit des Standpunktes der Betrachtung. Descartes achtet auf die Schöpferthätigkeit der Gottheit; darum ist die Welt für ihn ihr freies Werk. Spinoza dagegen achtet auf die Abhängigkeit der Welt von Gott, darum nennt er ihr Verhältnis zu Gott notwendig. Damit aber tritt er nicht in Gegensatz zu Descartes, denn auch nach diesem ist die Welt in jedem Moment von der Gottheit abhängig.

[1]) Princ. phil. I, 52.

[2]) Princ. phil. I, 21.

Für den ersten Augenblick scheint unsere Aufffassung jedoch einer Schwierigkeit zu begegnen. Spinoza spricht nämlich in unserem Capitel auffälligerweise von den „ewigen Gesetzen der Natur“, von denen die Essenzen abhängig sind, und von der „Ordnung der Ursachen“, die die Existenz der Dinge bestimmt. Beidemal hätte man die Erwähnung der Gottheit als Ursache erwartet. Es scheint also wirklich, als ob hier die spinozistische Gleichung Deus sive natura aufgestellt würde. Das Bedenken schwindet jedoch, wenn man genauer zusieht. Spinoza will den Unterschied zwischen der Notwendigkeit der Essenz und der der Existenz auseinandersetzen. Nun hatte er gesagt: was Gott will, ist notwendig. Mit Rücksicht auf die Abhängkeit von dem göttlichen Willen sind demnach Essenz und Existenz in gleicher Weise notwendig; denn beide müssen von Gott gewollt werden, wenn sie existieren sollen. Ein Unterschied liess sich hier nicht finden. Er liegt aber auch nicht darin, dass Gott die Essenzen ewig, die Existenzen dagegen zu bestimmten Zeiten will, denn er hat alles von Ewigkeit vorherbestimmt[1]). Sollte ein Unterschied gemacht werden, dann liess er sich nicht anders ausdrücken, als Spinoza es gethan hat. Schliesslich ist ja auch für Descartes der Gegensatz zwischen Gott und Natur kein absoluter. Interessant ist in dieser Hinsicht folgende Stelle der VI. Meditation: „Unter Natur im allgemeinen ver-

[1]) Princ. phil. Cartes., propos. XX.

stehe ich nichts anderes, als entweder Gott selbst, oder die von Gott eingerichtete Weltordnung". Man darf daher den Ausdruck, „a legibus naturae aeternis", nicht so deuten, als ob hier in demselben Sinne wie in der Ethik Gott und Natur gleichgestellt würden.

Den Erörterungen über die Notwendigkeit lässt Spinoza mit offenbar antischolastischer Tendenz eine Untersuchung über Möglichkeit und Zufall folgen. „Es schien mir gut, einiges über das Mögliche und das Zufällige hinzuzufügen, denn diese beiden werden von einigen für Affektionen der Dinge gehalten"[1]) Die Unhaltbarkeit dieser Anschauung ergiebt sich aus der richtigen Definition des Möglichen. Wir nennen ein Ding möglich, wenn wir seine Ursache kennen, aber nicht wissen, ob diese selbst determiniert ist. Wir nennen es zufällig, wenn wir nur auf seine Essenz achten und die causa efficiens ignorieren. In diesem Fall erscheint es uns zufällig, weil in dem Wesen der Dinge ihr Dasein nicht eingeschlossen ist. In beiden Fällen also liegt es an unserer Betrachtungsweise, wenn wir die absolute Notwendigkeit in der Welt nicht finden. Möglichkeit und Zufall sind nichts Reales, sondern ein Mangel unseres Intellekts. Genau dasselbe muss auch Descartes sagen, dessen streng mechanistische Weltauffassung Zufall und Möglichkeit ausschliesst. In der That finden wir denselhen Gedanken bei ihm[2]). Die Ausführungen Spinoza's sind daher nicht gegen ihn, sondern gegen die Scholastik gerichtet. Mit einem Cartesianischen Grundsatz, demzufolge die erhaltende Thätigkeit Gottes dieselbe ist, wie seine schaffende[3]), wird denn auch die Unrichtigkeit der scholastischen Aufstellung des contingens reale bewiesen. „Es geschieht nichts ohne die alles schaffende Ursache, Gott, der durch seinen Beistand alles in jedem Augenblick procreirt, daher ist alles notwendig. Da aber Gott infolge seiner Unveränderlichkeit alles von Ewigkeit her beschlossen hat, sind die Dinge von Ewigkeit notwendig. Sie sind auch nicht etwa deswegen zufällig, weil Gottes Beschluss ein anderer hätte sein

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 109.
[2]) Rat. ax. 10, bei Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 101.
[3]) Discours sur la méthode. Cap. V.

können, denn in Gott giebt es keine Zeitunterschiede. Er hat also nie vor seinem Beschluss existiert, dass er einen anderen hätte fassen können.

Ein solcher Beweis für die Ewigkeit der Weltordnung ist nur vom Standpunkt des Cartesianismus aus nötig. Von dem des Spinozismus ergiebt sie sich einfach daraus, dass die Dinge die notwendige Folge aus dem Wesen der Gottheit sind. Hier in den Cogitata ruht die Beweisführung auf dem Cartesianischen Gedanken, dass die Zeit ein modus unseres Denkens ist, der auf Gott keine Anwendung findet.

Hebt aber die Unveränderlichkeit Gottes, die hier behauptet wird, nicht seine eminente Causalität auf? Kuno Fischer stellt diesen Satz auf[1]), aber mit Unrecht. Die immutabilitas Dei wird ja nicht aus seiner Unfreiheit, sondern aus seiner Vollkommenheit geschlossen. Unbeständigkeit ist ein Mangel, daher hatte schon Descartes die Unveränderlichkeit Gottes gelehrt, ohne die Vorstellung seiner eminenten Causalität aufzugeben.[2])

Bisher also hatte Spinoza sich völlig innerhalb der Grenzen des Cartesianischen Denkens gehalten. Das gilt auch für den letzten Paragraphen unseres Capitels, der von der Willensfreiheit des Menschen handelt. Ist alles, was von Gott abhängig ist, notwendig, dann ist auch das menschliche Handeln notwendig, und es bleibt uns, wenn wir den Glauben an unsere Freiheit aufrecht erhalten wollen, nichts übrig, als einzugestehen, dass sie ein Mysterium ist. Auf diese Weise hat Descartes sich über die Schwierigkeit hinweggeholfen[3]). Auf dieselbe Weise versucht es auch Spinoza, nur ist es fraglich, ob seine Worte ernst gemeint sind. Aus dem Paragraphen selbst scheint hervorzugehen, dass er es ernst meint, wenn er sagt, dass die Erkenntnis der Freiheit „unseren Intellekt übersteigt". Da heisst es: „Es giebt vieles, was unsere Fassungskraft übersteigt und dennoch vorhanden ist, wie wir z. B. wissen, dass die Materie in unendliche Teile geteilt werden kann, obgleich wir nicht verstehen, wie das möglich ist".

[1]) Kuno Fischer, Gesch. der neueren Phil., Bd. II⁴. S. 301.
[2]) Princ. Philos. II, 36.
[3]) Princ. Phil. I, 40 und 41.

Wollte Spinoza wirklich, indem er die Unerkennbarkeit der Willensfreiheit behauptete, sie bestreiten, dann hätte er sicherlich diesen Beweis nicht gebracht, dessen Giltigkeit die Leser zugeben mussten. Aber in der Vorrede heisst es doch, dass es für ihn keine Mysterien gebe, „wenn er also sagt, die menschliche Freiheit ist, aber sie ist unbegreiflich, oder ihre Vereinbarkeit mit der göttlichen Natur nicht zu fassen, so will er (gemäss der Vorrede) gesagt haben: wir begreifen, dass die menschliche Freiheit nicht ist"[1]). Wozu jedoch diese umständliche Vorsicht, wenn Ludwig Meyer mit Erlaubnis Spinoza's in der Vorrede offen heraussagt, dass dieser die Willensfreiheit leugne?[2]) Abgesehen davon, versagt diese Methode der Interpretation wenige Zeilen weiter, oder will Spinoza die Materie deswegen für nicht unendlich geteilt erklären, weil er die unendliche Teilbarkeit ein Rätsel nennt? Das hätte er doch direkt sagen können. Wir entgehen allen Schwierigkeiten, wenn wir bedenken, dass die Cogitata für einen Schüler abgefasst wurden, dem Spinoza seine Lehre nicht mitteilen wollte. Hier musste also die Freiheit des Willens behauptet werden. Bei der von Spinoza erst nachträglich erlaubten Veröffentlichung musste jedoch offen erklärt werden, dass er anders darüber denke. Innerhalb des Cartesianischen Systems ist die Willensfreiheit ein Rätsel. Wenn wir auf unsere Natur achten, erkennen wir klar und deutlich, dass wir frei sind; achten wir dagegen auf unsere Abhängigkeit von Gott, dann erkennen wir, dass wir notwendig handeln. Aus diesem Dilemma kommen wir nicht heraus. Trotzdem werden wir an unserer Freiheit nicht zweifeln. Mehr will er nicht sagen. Genau so aber heisst es in Descartes' Prinzipienlehre: „Aber der Freiheit und Willkür in uns sind wir uns so sehr bewusst, dass wir nichts einleuchtender und vollkommener begreifen. Es wäre ja ungereimt, wollten wir, weil wir eines nicht begreifen, das uns unserer Natur nach offenbar unbegreiflich sein muss, deshalb an einem anderen zweifeln, das wir innerlichst begreifen und in uns

---

[1]) Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Phil., Bd. II. S. 298.
[2]) Vergl. S. 13.

selbst erfahren"[1]). Hier haben wir eine deutliche Analogie zu den Worten Spinoza's: „Doch wird, was wir klar begreifen, nicht wegen eines anderen, das wir nicht verstehen, zu verwerfen sein."

Die ganze Schwierigkeit aber besteht nur, so lange wir Zufall und Möglichkeit für einen „Mangel unseres Intellekts" halten. Gäbe es in Wirklichkeit einen Zufall, dann hätte auch die Annahme der Willensfreiheit keine Schwierigkeit. Weil aber alles von Gott abhängig, also notwendig ist, gerät unsere innere Erfahrung mit unserem Denken in Widerspruch. Diese Annahme bildet also die Voraussetzung für das Dilemma und enthält nicht schon, wie Wielenga glaubt[2]), die Lösung.

Cap. 4.
Ewigkeit, Dauer und Zeit.

Die Unterscheidung der Essenz von der Existenz erweist sich als fruchtbar. Sie hatte eine einfache Einteilung des Seienden, eine genaue Erklärung des Notwendigen und Zufälligen ermöglicht. Sie giebt uns auch eine leichte Definition von Ewigkeit und Dauer an die Hand. Die Dinge zerfallen in solche, deren Existenz in der Essenz enthalten ist, Gott, und solche, bei denen beide auseinander fallen, die Welt. Das Attribut nun, unter dem wir die unendliche, weil im Wesen enthaltene Existenz Gottes denken, nennen wir Ewigkeit. Dasjenige, unter dem wir die Existenz der geschaffenen Dinge denken, so lange sie in der Aktualität beharren, nennen wir Dauer. Soviel Existenz ein Ding hat, soviel Dauer hat es, beide sind nur für das Denken verschieden. Zur Bestimmung der Dauer dient die Zeit, ein modus cogitandi. Wir vergleichen die festzustellende Dauer mit der gleichförmig und mit bestimmter Geschwindigkeit bewegter Körper. „Diese Vergleichung nennen wir Zeit."

Mit alledem schliesst sich Spinoza eng an Descartes an.[3]) Originell ist nur die Definition der Ewigkeit, aber auch sie führt uns über den Gedankenkreis der Prinzipienlehre nicht

---

[1]) Princ. Phil. I, 41.
[2]) Wielenga, Spin. Cogitat. metaphys. S. 16.
[3]) Princ. Phil. I, 55.

hinaus. Auch für Descartes war Gott das notwendig existierende Wesen. Diese notwendige Existenz der Gottheit nennt Spinoza ewig. Damit ist der Standpunkt dieser Ausführungen als Cartesianisch charakterisiert. Ihre Tendenz ist, Ewigkeit, Zeit und Dauer, die bei den Scholastikern für Affektionen des Seienden galten[1]), in ,,Attribute, unter denen wir die Dinge denken"[2]), umzuwandeln. Bei der Erklärung der Zeit tritt dieses Streben klar hervor. Da sagt Spinoza: ,,Daher ist die Zeit nicht eine Form des Seienden, sondern nur ein modus cogitandi". Bei den beiden andern wird die Umbildung in Cartesianischem Sinne stillschweigend vorgenommen, die Leser wussten doch, dass sie vollzogen war.

Cap. 5.

Gegensatz, Ordnung, Übereinstimmung, Verschiedenheit.

Aus der Vergleichung der Dinge entsehen Begriffe, die nur den Wert von Denkweisen haben, wie Gegensatz, Ordnung, Übereinstimmung, Verschiedenheit. Sie sind nicht etwas neben den geordneten, entgegengesetzten Dingen, sondern Modi des Denkens, die dazu dienen, die Dinge leichter zu behalten, oder vorzustellen. Auch hier werden scholastische ,,Affectionen"[3]) vom Standpunkte des Cartesianismus aus umgebildet[4]). ,,Ordnung und Zahl sind nichts von den geordneten und gezählten Dingen Verschiedenes, sondern blosse Modi, unter denen wir jene Dinge betrachten", heisst es in der Prinzipienlehre[5]). Was hier von der Ordnung gesagt ist, gilt natürlich genau so von der Übereinstimmung, Verschiedenheit etc.

---

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 109.

[2]) I, 4, 1 und 2.

[3]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 109.

[4]) Es ist für die Bestimmung des Charakters der Cogitata doch von grösserer Bedeutung, als Wielenga glaubt, dass anstatt der fünf von Descartes genannten Universalien die scholastischen Begriffe, ordo, oppositio etc., behandelt werden.

[5]) Princ. Phil. I, 55.

Cap. 6.

Die transcendentalen Kategorieen: unum, verum, bonum.

Ganz deutlich wird die antischolastische Tendenz dieses Capitels am Anfang desselben ausgesprochen: ,,Fast alle Metaphysiker halten diese — gewöhnlich transcendental genannten — Begriffe für die allgemeinsten Affektionen der Dinge". Sie geben ihnen eine selbständige Realität, das ist verkehrt. Die Einheit ist nur eine Denkweise, durch die wir die Dinge von ähnlichen trennen, oder mit ihnen verbinden. Ebenso ist die Vielheit nur ein modus cogitandi. Dann kann aber auch Gott nur ,,einer" genannt werden, soweit wir ihn von anderen Realitäten unterscheiden, ,,einzig" nur, um auszudrücken, dass nicht viele Götter existieren[1]). Auch ,,wahr" und ,,falsch" sind keine Affektionen der Dinge. ,,Diejenigen, die dies behaupten, sind völlig im Irrtum". Sie sind vielmehr nur auf Vorstellungen anwendbar. Eine Vorstellung, die ihrem Objekt entspricht, ist wahr, die ihm nicht entspricht, falsch. Man kann also nur von wahren Ideen, aber nicht von wahren Dingen sprechen. ,,Es wäre überhaupt nicht nötig gewesen, das zu sagen, wenn nicht gewisse Schriftsteller sich hier in solche Irrtümer verstrickt hätten, dass sie nachher nicht mehr heraus konnten." Gegen wen die Ausführungen gerichtet sind, kann demnach nicht zweifelhaft sein. Der Standpunkt, den Spinoza hier der Scholastik[2]) gegenüber vertritt, ist der Descartes'. Für diesen ist die Zahl ein modus des Denkens[3]). Über die Frage, ob ,,wahr" und

---

[1]) Wielenga macht hier Spinoza mit Unrecht den Vorwurf der Inconsequenz. Die Einheit war seiner Ansicht nach eine Denkweise, durch die wir ein Ding von ähnlichen unterscheiden. In genau demselben subjektiven Sinne wird sie hier von Gott behauptet. Auch die Bemerkung, dass Gott nur in uneigentlichem Sinne unus und unicus genannt werden kann, ist nicht so unverständlich, wie Wielenga glaubt. Die Dinge, die getrennt werden sollen, müssen nach der Definition einander ähnlich sein, zwischen Gott und den Dingen aber besteht keine Ähnlichkeit. Spinoza folgt hier den jüdischen Religionsphilosophen, vergl. Kusari II, 2. Abrah. ibn Daud, Em. ram. II, 2, 2.

[2]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 109.

[3]) Princ. Phil. I, 58.

„falsch“ Affektionen der Dinge sind, hat er sich zwar nicht geäussert, aber es ist klar, dass er es ebenso wie Spinoza bestreiten würde. Das ergiebt sich übrigens aus der subjektiven Art der von ihm aufgestellten Kriterien der Wahrheit, die auch Spinoza in unserem Kapitel angiebt. Die Sicherheit des Erkennens liegt nach Descartes nicht in den Dingen, sondern in der „Klarheit und Deutlichkeit“ der Begriffe, die jeden Zweifel ausschliessen.[1])

Den Cartesianismus vertritt Spinoza der Scholastik gegenüber auch in der wichtigsten Frage, in der nach der objektiven Giltigkeit der Wertkategorieen „gut“ und „schlecht“. Es liegt in der Konsequenz der mechanistischen Weltauffassung, die absolute Giltigkeit der Werte zu negieren. Ihr zufolge sind alle Dinge notwendig und daher weder gut noch schlecht. Höchstens relativ kann man ein Ding gut nennen, insofern es einem anderen nützt, an sich aber ist jedes gleich notwendig. Descartes hatte diese Konsequenz von seinem mechanistischen Standpunkte aus gezogen. Er sagt in der 6. Meditation: „Wie ein Uhrwerk, das aus Rädern und Gewichten besteht, alle Naturgesetze ebenso genau befolgt, wenn es schlecht gemacht ist und die Stunden unrichtig anzeigt, als wenn es in jeder Hinsicht die Anforderungen des Künstlers befriedigt, so auch der menschliche Körper, wenn wir denselben als Maschine betrachten.“ Man kann daher seiner Ansicht nach nicht von einer „verdorbenen“, schlechten Natur sprechen, dann aber folgerichtig auch nicht von einer „guten“. Wenn daher Spinoza in unserem Capitel ebenso wie in der Ethik[2]) die absolute Giltigkeit der Werte aufhebt und in eine relative verwandelt, so will er damit keineswegs im Gegensatz zum Cartesianismus seinen Pantheismus lehren; denn beide Denker, Descartes und Spinoza, stimmen ja, wie wir gesehen haben, in diesem Punkte überein; er polemisiert vielmehr gegen die scholastische Ansicht, der zufolge „gut“ eine metaphysische Qualität der Dinge ist.[3])

Mit wem Spinoza sich auseinandersetzt, zeigen auch

[1]) Princ. Phil. I, 33.
[2]) Anhang zu Propos. XXXVI des I. Teils.
[3]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 109.

seine folgenden Ausführungen. „Diejenigen aber, die irgend ein metaphysisches Gut suchen, das beziehungslos gilt, sind in einem Vorurteil befangen.“ Sie unterscheiden die Dinge von ihrem Selbsterhaltungstrieb, obwohl diese beiden nur für das Denken verschieden sind. Dieser Vorwurf kann unmöglich Descartes gelten. Von ihm hat im Gegenteil Spinoza erst gelernt, dass die Dinge dem Gesetz der Trägheit zufolge ihrem Wesen nach die Tendenz haben, in ihrem Zustand zu beharren[1]), ohne dass ein besonderer Trieb hierzu angenommen zu werden braucht. Er beweist auch die Unrichtigkeit einer solchen Annahme mit Hilfe Descartes' an dem Beispiel eines bewegten Körpers, der seiner Natur gemäss bewegt bleibt[2]). Auch hier also sehen wir Spinoza auf Seite Descartes' als Gegner der Scholastik.[3])

Deutlich erkennbar ist die Absicht, die Spinoza verfolgt, auch gegen Schluss unseres Capitels. Er behandelt dort die von Scholastikern aufgeworfene Frage, ob Gott vor der Schöpfung gut genannt werden könne[4]). Es ist klar, dass nach dem, was er über „gut“ und „schlecht“ gesagt hat, die Antwort verneinend ausfallen muss. Wir werden demnach diese Ansicht nicht für spezifisch spinozistisch halten, da ja der allgemeine Standpunkt, von dem aus sie gewonnen wird, Cartesianisch ist. Ausserdem haben auch die jüdischen Religionsphilosophen die Relativität der göttlichen Attribute wiederholt behauptet[5]). Sie haben Gott nur insofern das Attribut der Güte zugesprochen, als seine Wirkungen, die an sich von einer ganz anderen Ursache stammen können, von uns als Wohlthaten empfunden werden, also in rein subjektivem Sinne. Daraus ergiebt sich aber von selbst, dass ihm dieses Attribut vor der Schöpfung nicht zukommt. Die ganze Frage, ob Gott vor der Schöpfung gut genannt werden kann, hat ja vom Standpunkte des Spinozismus keinen Sinn.

Wenn „gut“ und „schlecht“ nur beziehungsweise gelten, dann kann auch die Vollkommenheit Gottes nicht in dem

[1]) Princ. Phil. II, 37.
[2]) Ebenda.
[3]) Suarez, Disp. X, Sectio I, 5 und Sect. III, 4.
[4]) Suarez, Disp. X, Sectio I, 5.
[5]) cf. Kusari II, 2.

absoluten Sinne genommen werden, in dem die Scholastik sie auffasste[1]. Sie kann höchstens zur Bezeichnung der unendlichen Wesenheit Gottes dienen. Man denkt hierbei unwillkürlich an die bei Descartes so häufige Gleichstellung von Realität und Vollkommenheit.[2])

„Das Übrige, das zum allgemeinen Teil der Metaphysik gehört, halte ich für genügend bekannt", mit dieser Bemerkung schliesst Spinoza den I. Teil und giebt so noch einmal selbst an, dass er in ihm Fragen der Scholastik behandelt, welche durchgängig von einem allgemeinen Teile der Metaphysik sprach.

Zweiter Teil.

Cap. 1.
Ewigkeit.

Der II. Teil der Cogitata metaphysica beschäftigt sich hauptsächlich mit den Attributen Gottes, einem Thema, das Descartes nur gelegentlich und mit nicht genügender Ausführlichkeit behandelt hatte. Ihn hatte es nur soweit interessiert, als es ihm zur Gewinnung einer letzten Sicherheit für das Erkennen verhalf. Auch auf die Frage der Willensfreiheit, das andere Thema des II. Teils, war Descartes nur bei Gelegenheit der Untersuchung des Erkenntnisproblems eingegangen. Beide Probleme werden von Spinoza selbständig, ohne jedes Nebeninteresse behandelt. Aber auch hier finden wir ihn, wie im I. Teil in der Polemik gegen die Scholastik begriffen. „Wir wissen, dass es in der Natur ausser den Substanzen und ihren Modis nichts giebt, also wird man von mir nicht erwarten, dass ich von den substanziellen Formen und den realen Accidenzien spreche." Mit dieser überlegenen Kritik „thörichter Vorstellungen" beginnt das 1. Kapitel und stellt damit der Scholastik den Cartesianismus entgegen. Genau wie bei Descartes werden dann die Substanzen in Ausdehnung und Denken, letzteres wiederum in das geschaffene und das unerschaffene eingeteilt. Die unendliche, unerschaffene denkende Substanz ist Gott, von seinen Attributen soll im folgenden die Rede sein.

[1]) Suarez, Disp. X, Sect. I, 17: Deus dicitur summe bonus et perfectus ratione suae entitatis etiamsi ad nihil aliud comparetur.

[2]) Rationes etc., Axiom IV.

Das wichtigste Attribut der Gottheit ist die Ewigkeit. Sie bedeutet Zeitlosigkeit und kommt allein dem Wesen zu, dessen Dasein ein notwendiges ist. Die Dinge dagegen, deren Existenz nicht in der Essenz enthalten ist, sind zeitlich. Damit fällt die von einigen Scholastikern aufgeworfene Frage, ob Gott jetzt länger existiere, als zur Zeit der Schöpfung, von selbst weg[1]). Sie setzt fälschlich voraus, dass Gott der Dauer unterworfen sei. Spinoza begnügt sich aber nicht damit, den Irrtum zu berichtigen; er forscht auch nach seiner Ursache. „Die Gründe für den Irrtum der Autoren" liegen seiner Ansicht nach darin, dass sie 1. das Wesen der Ewigkeit ohne Betrachtung des göttlichen Wesens erfassen zu können glauben; 2. den Dingen nur insofern Dauer zusprechen, als sie einer steten Veränderung unterworfen sind, und nicht, insofern ihre Existenz von ihrer Essenz verschieden ist; 3. in Gott Wesen und Dasein unterscheiden. Das ist unverkennbar eine Kritik gewisser Scholastiker vom Standpunkte des Cartesianismus aus. Auch für Descartes bestand der Gegensatz zwischen Gott und den Dingen darin, dass in ersterem Essenz und Existenz eins waren und in den letzteren auseinanderfielen. Dieser Gegensatz wird hier mit „ewig" und „zeitlich" bezeichnet. Freilich, wenn man den Ausdruck „geschaffen" für gleichwertig mit „verursacht" hält[2]), wird man in unserem Capitel spinozistische Ansichten wiederfinden; dafür aber haben wir nicht den geringsten Anhalt.

Cap. 2.
Die Einheit Gottes.

Mit überlegenem Spott weist Spinoza die „thörichten Argumente" zurück, mit denen „einige Autoren" die Einheit

[1]) Suarez, Disp. 50, Sect. V, 29: Divina duratio non est maior hodie, quam fuit heri.

[2]) Wielenga, Cogit. metaph., S. 21: „Nur, weil Spinoza hier statt von den verursachten von den geschaffenen Dingen spricht, wird noch nicht der Verdacht des bibelgläubigen Lesers erweckt."

Gottes zu beweisen suchen. Sie lauten: „Wenn einer die Welt schaffen konnte, wären mehrere überflüssig. Wenn alles auf ein Ziel hinstrebt, ist alles von einem Schöpfer hervorgebracht". Die Quellen für diese Beweise hat Freudenthal nachgewiesen[1]); sie finden sich häufig bei christlichen und jüdischen Scholastikern. An ihre Stelle setzt Spinoza seinen eigenen Beweis. Zu den Attributen Gottes gehört die höchste Intelligenz, gäbe es nun mehrere Götter, so müssten alle allwissend sein, d. h. sie müssten nicht nur sich selbst, sondern auch die anderen erkennen. Dann aber besässen sie eine Vollkommenheit, die sie nicht sich selbst, sondern einem andern verdankten, also giebt es nur einen Gott.

Dass die Einheit nicht ein wesentliches Attribut der Gottheit ist, sondern nur die Vielheit ausschliessen soll, hatte Spinoza schon früher gesagt; sie muss daher auch hier in diesem Sinne aufgefasst werden. Sie wird ja auch nur indirekt bewiesen, indem die Unmöglichkeit einer Vielheit von Göttern gezeigt wird. Es ist sehr charakteristisch und für die Frage nach der Tendenz der Cogitata von Bedeutung, dass Spinoza hier nicht den direkten Beweis für die Einheit Gottes anführt, den er in der Ethik[2]) giebt, wo er aus der Einheit der Substanz die Einheit Gottes erschliesst. Es liegt ihm hier eben gar nichts daran, seine Lehre von der einen Substanz anzudeuten, sondern nur daran, die Möglichkeit der Annahme „mehrerer Götter" zu beseitigen und dies nicht auf dem Wege anderer Autoren, sondern auf dem eigenen. Es wäre doch sehr merkwürdig, wenn Spinoza hier an dem Kernpunkte seiner Lehre vergessen haben sollte, auf seinen Standpunkt hinzuweisen. Die Eile der Umarbeitung, mit der Wielenga[3]) diesen auffälligen Umstand erklären will, macht die Schwierigkeit nicht geringer.

---

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 111.

[2]) Ethik I, prop. XIV. Corol. 1.

[3]) Wielenga, S. 22: „Warum Spinoza nur in seiner Darstellung der Prinzipienlehre und nicht hier auf diesen Beweis hingedeutet hat, ist wohl aus der Eile der Umarbeitung zu erklären."

Cap. 3.

Die Unermesslichkeit Gottes.

Kein endliches Ding kann gedacht werden, wenn wir nicht auf das unendliche Wesen, die Gottheit, achten. Sie allein ist absolut unendlich. Unermesslich heisst sie insofern, als sie durch nichts beschränkt werden kann. Die Unendlichkeit ist „absolut", die Unermesslichkeit dagegen „relativ". Unermesslich könnte Gott auch dann genannt werden, wenn er nur mit Rücksicht auf die Dinge das vollkommenste Wesen wäre, weil es auch in diesem Falle nichts gäbe, durch das er begrenzt werden könnte. Ein Hinweis auf das IX. Axiom des I. Teils der Principia phil. Cartes., das wörtlich dem Descartes[1]) entlehnt ist, soll diese Behauptung erhärten. Schon dieser Hinweis zeigt uns, dass Spinoza in seiner Lehre von der Unermesslichkeit Gottes sich keineswegs in Gegensatz zu Descartes stellt. Er will auch keinen Widerspruch in dessen System nachweisen[2]); er polemisiert vielmehr gegen die Scholastik. „Die Autoren scheinen nämlich bisweilen, wenn sie von der Unermesslichkeit Gottes sprechen, ihm das Attribut der Quantität beizulegen. Aus diesem schliessen sie seine Allgegenwart, als wollten sie sagen, dass seine Quantität begrenzt wäre, wenn er an irgend einem Orte nicht anwesend wäre." Noch merkwürdiger ist der zweite Beweis. Wenn Gott reine Aktualität ist, ist er notwendig allgegenwärtig und unendlich. Wäre er es nicht, dann könnte er entweder nicht überall sein, wo er will oder müsste sich bewegen. In beiden Beweisen wird nach Spinoza Gott zu etwas Quantitativem gemacht, denn die Argumente für seine Unermesslichkeit werden ja den Eigenschaften der Ausdehnung entnommen. Deshalb verwirft er sie. Wie diese Polemik, die sich gegen die Annahme einer Quantität in Gott richtet und Beweise ablehnt, die in der Scholastik[3]) üblich waren, den Zweck haben soll, einen Widerspruch in der Frage der göttlichen Allgegenwart im Systeme Descartes' nachzuweisen, wie Wielenga annimmt, ist

---

[1]) Rationes etc., Axiom V.

[2]) Wielenga, S. 23: „Es gilt hier nämlich einen Widerspruch im Cartesianismus."

[3]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 111.

absolut unverständlich. Spinoza will nach Wielenga's Ansicht den Leser zur Erkenntnis der Schwierigkeit hinführen, die dem rein spiritualistischen Gottesbegriff Descartes' bei der Begründung der Allgegenwart Gottes entsteht. Ein rein geistiges Wesen kann nicht im Raume gegenwärtig sein, diese Einsicht soll ihm die spinozistische Konsequenz nahe legen, dass der Gottheit nicht nur das Attribut der cogitatio, sondern auch das der extensio zukommt. Dagegen ist, wenn wir von der Gezwungenheit der Auffassung absehen, einzuwenden, dass Spinoza sich gar nicht mit Descartes, sondern mit der Scholastik auseinandersetzt, der die kritisierten Beweise nach Freudenthal's Nachweis angehören; ferner, dass es sich gar nicht um die Möglichkeit der Allgegenwart, sondern um Beweise für dieselbe handelt. Ihre eventuelle Unbeweisbarkeit aber gestattet keineswegs den Schluss auf ihre Unmöglichkeit. Sie bleibt jedoch gar nicht unbewiesen, vielmehr folgert Spinoza später Gottes Allgegenwart aus seiner beständigen Schöpfung der Welt. Ausserdem ist zu beachten, dass er gerade die Annahme einer Ausdehnung in der Gottheit für unstatthaft erklärt. Schliesslich besteht in dem von Wielenga bezeichneten Punkte bei Descartes gar kein Widerspruch. Genau so gut, wie Gott die körperlichen Dinge geschaffen hat, erhält er sie durch fortwährende Schöpfung, und diese weiterschaffende Thätigkeit Gottes zeigt ihn uns allgegenwärtig. Der Widerspruch würde erst entstehen, wenn der Begriff der Schöpfung für die körperlichen Dinge aufgehoben würde. Gilt er aber für diese, dann hat auch die Vorstellung einer weiterschaffenden Thätigkeit Gottes für sie keine Schwierigkeit. In letzterer ist jedoch bereits implicite der Begriff der Allgegenwart enthalten und zwar in der lebendigen Form einer sich auf alles erstreckenden Aktivität. Spinoza müsste also höchstens die Schöpfung der materiellen Welt durch die reingeistige Gottheit bestreiten wollen. Dies könnte man jedoch nur dann vermuten, wenn er die Unmöglichkeit der göttlichen Allgegenwart behaupten würde. Das thut er aber nicht, er verwirft nur die Beweise der Scholastik und stellt ihnen den eigenen gegenüber, der die Allgegenwart Gottes aus der in jedem Moment sich erneuernden Weltschöpfung erschliesst. Damit aber hat er sich gerade auf den Standpunkt der Schöpfungslehre gestellt. Somit ist die völlige Haltlosigkeit der Ansicht Wielenga's erwiesen. Der einzige Beweis, der innerhalb des Cartesianismus für die göttliche Allgegenwart erbracht werden kann, ist der von der weiterschaffenden Thätigkeit Gottes hergenommene im Gegensatz zu den von der Quantität ausgehenden der Scholastik. Dies festzustellen, scheint uns der Zweck der bisherigen Ausführungen Spinoza's zu sein. Unsere Auffassung wird auch durch die den Schluss dieser Auseinandersetzung bildende Bemerkung nicht widerlegt[1]), dass wir, um eine klare Vorstellung von der Allgegenwart Gottes zu haben, einen Einblick in seine Schöpferthätigkeit haben müssten. Sie besagt nur: wir sind zwar imstande, die Thatsächlichkeit der göttlichen Allgegenwart zu beweisen, sie ist uns durch die fortwährende Neuschöpfung der Welt garantiert, aber eine deutliche Vorstellung würden wir von ihr erst gewinnen, wenn sich uns das Rätsel der Schöpfung erschlösse. So musste der damalige Leser die Worte Spinoza's auffassen. Darauf aber kommt es an und nicht darauf, was wir mit Zuhilfenahme unserer Kenntnis der „Ethik“ aus ihnen herausdeuten können. Welchen Zweck die Erklärung der Vorrede haben sollte, dass Spinoza keine Mysterien anerkennt, haben wir bereits früher ausgeführt.[2])

Dass Spinoza sich nicht gegen Descartes, sondern gegen die Scholastik wendet, ergiebt sich auch aus der nunmehr folgenden Polemik gegen die bei „einigen“ gebräuchliche aber unrichtige Unterscheidung von immensitas essentiae, potentiae und praesentiae. Gemeint sind z. B. Thomas und Heereboord[3]). Sie begehen den Fehler, in Gott Macht und Wesen zu unterscheiden und verfallen ausserdem in Anthropomorphismen.

Wenn nun aber auch Spinoza so gegen die Scholastik polemisiert, so ist er doch gerade in diesem Falle von ihr abhängig. Die Form der Widerlegung ist hier deutlich scholastisch. Er sagt: Wäre die Macht Gottes von seinem Wesen verschieden, dann müsste sie entweder ein Geschöpf, oder ein Accidenz des göttlichen Wesens sein und könnte

[1]) Wielenga, S. 23.
[2]) Vergl. S. 13.
[3]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 112.

ohne dieses nicht gedacht werden. Beides ist absurd. Wäre sie ein Geschöpf, dann brauchte sie zu ihrer Erhaltung selbst wiederum der göttlichen Macht, und es würde so ein regressus in infinitum entstehen. Wäre sie aber ein Accidenz, dann wäre Gott nicht absolut einfach. Aber nicht nur auf die Form, sondern auch auf den Inhalt erstreckt sich seine Abhängigkeit von dem scholastischen Denken. Er spricht von einem eventuellen Accidenz an dem Wesen Gottes, obwohl er in einem früheren Kapitel[1]) sich gegen die scholastische Einteilung in Substanz und Accidenz gewandt und dafür die in Substanz und Modus gesetzt hatte, weil das Accidenz nur ein Modus unseres Denkens ist.

Cap. 4.

Die Unveränderlichkeit Gottes.

Wir unterscheiden zwei Arten von Veränderungen, die mutatio, die nur accidentelle Eigenschaften eines Dinges trifft, und die transformatio, die das Wesen ergreift, wie z. B. die Umwandlung eines Menschen in ein Tier. Von der letzteren kann bei Gott nicht die Rede sein, weil seine Existenz eine notwendige ist. Aber auch der ersteren ist er nicht unterworfen, denn sie ist entweder durch äussere oder innere Ursachen bedingt. Infolge einer äusseren Ursache nun kann sie in Gott nicht erfolgen, weil ja alles von ihm und nicht umgekehrt er von irgend etwas abhängt. Ebensowenig ist sie infolge einer inneren Ursache möglich. Jede Veränderung, die einer inneren Ursache entspringt, geschieht in der Absicht, einen Nachteil zu vermeiden, oder einen Vorteil, ein Gut zu erreichen. Beides ist bei dem vollkommensten Wesen ausgeschlossen.

Der Grund also für Gottes Unveränderlichkeit ist seine Vollkommenheit. Genau so hatte Descartes in seiner Prinzipienlehre[2]) aus der Vollkommenheit Gottes seine Unveränderlichkeit geschlossen. Es ist daher falsch, wenn Wielenga[3]) sagt: „In der Prinzipienlehre Descartes' spielt das Attribut der

[1]) Cogit. metaphys. I, Cap. 1. § 11.
[2]) Princ. philos. II, 36.
[3]) Wielenga, S. 24.

Unveränderlichkeit eine eigentümliche Rolle . . . Er gebraucht es nur, um es für seine Naturlehre auszunutzen . . . Für das System Spinoza's ist dieses Attribut aber von weit grösserer Bedeutung". Für Descartes ist die Unveränderlichkeit Gottes nicht nur nötig, um aus ihr den Satz von der Constanz der Bewegungssumme ableiten zu können, sondern sie ist eine notwendige Eigenschaft Gottes. Freilich benutzt er sie nur zur Begründung des erwähnten Satzes, aber ihre Ableitung aus der Vollkommenheit Gottes beweist uns, dass sie im Systeme Descartes' ebenso tief wurzelt, wie in dem Spinoza's. Der Cartesianische Gott ist als vollkommenstes Wesen nicht anders denn als unveränderlich denkbar. Ein Gegensatz besteht in diesem Punkte zwischen den beiden Denkern nicht[1]). Stimmen sie aber hierin überein, dann werden wir in den Ausführungen Spinoza's über die Unveränderlichkeit Gottes nicht eine Andeutung der spinozistischen Lehre von der Unpersönlichkeit der Gottheit erblicken[2]). Wie sollte denn auch der Leser, der hier nur Descartes' Ansicht ausgesprochen fand, auf die Vermutung kommen, dass Spinoza von ihm erwarte, er werde aus der Unveränderlichkeit Gottes seine Unpersönlichkeit schliessen? Wenn Descartes diese Consequenz nicht gezogen hatte, konnte Spinoza nicht voraussetzen, dass der Leser sie ziehen würde. Da hätte er deutlicher reden müssen. Ja, diese Folgerung ergiebt sich nicht einmal notwendig. Die Unveränderlichkeit des göttlichen Willens hebt doch den Charakter des „Wollens" nicht auf. Sie schliesst nicht einmal Zwecke in Gott aus, nur muss Gott immer dieselben Zwecke wollen. Es ist also keineswegs mit ihrer Annahme die Persönlichkeit Gottes geleugnet, wenn man darunter ein selbstbewusstes Wollen versteht. Deshalb konnten auch christliche und jüdische Scholastiker[3]) Gottes Unveränderlichkeit lehren, ohne den Glauben an seine Persönlichkeit zu gefährden. Dann kann aber auch Spinoza nicht die Absicht haben, indem er jene behauptete, diese zu bestreiten. Damit fällt auch die weitere Behauptung Wielenga's fort, Spinoza habe den Wider-

[1]) Wielenga, S. 24.
[2]) Wielenga, S. 25.
[3]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 112.

spruch zwischen der unveränderlichen Transscendenz Gottes und seiner Immanenz in der veränderlichen Welt durch die Verneinung der Persönlichkeit Gottes beseitigen wollen. Wir finden demnach in unserem Kapitel keinerlei Hinweis auf den Standpunkt der Ethik. Spinoza behandelt in ihm vielmehr ein Thema, das in der Scholastik häufig besprochen war[1]), und auf das auch Descartes, wenn auch nur gelegentlich, eingegangen war und kommt zu demselben Resultat wie dieser. Eine unverkennbare Beziehung zur Scholastik enthält auch der Schluss unseres Kapitels, in dem Spinoza erklärt, warum er die „gewöhnlichen Einteilungen der Veränderung" ausser Acht gelassen hat. Sie enthalten nur eine Einteilung der körperlichen Veränderungen und brauchten daher, nachdem bereits früher die Unkörperlichkeit Gottes betont worden war, in diesem Zusammenhang nicht behandelt zu werden. Er lehnt damit eine Einteilung ab, wie sie z. B. Suarez gegeben hatte.[2])

Cap. 5.

Die Einfachheit Gottes.

In der Welt giebt es nur Substanzen und ihre Modi. Daher kann es nur dreierlei Unterschiede geben. Wir können 1. zwei Substanzen derselben oder verschiedener Attribute von einander unterscheiden, 2. Substanz und Modus oder zwei Modi derselben Substanz, 3. Substanz und Attribut. Der erste Unterschied heisst real, der zweite modal, der dritte rational.

Das ist einfach eine Wiedergabe dessen, was Descartes[3]) in der Prinzipienlehre über denselben Gegenstand auseinandergesetzt hatte. Spinoza benutzt das dort Gesagte aber selbständig für den Beweis der absoluten Einfachheit Gottes. Die drei Unterschiede ergeben nämlich die Möglichkeit einer zweifachen Zusammensetzung. Es können entweder zwei Substanzen mit einander verbunden werden, oder eine Substanz und ein Modus. Eine dritte Möglichkeit giebt es nicht, denn Substanz und Attribut sind ja nur für das Denken verschieden. Können

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 110 u. 112.
[2]) Ebenda. S. 112
[3]) Princ. phil. I, 60—62.

wir nun nachweisen, dass diese Arten der Zusammensetzung in Gott unmöglich sind, dann ergiebt sich seine absolute Einfachheit von selbst. Der Teil ist früher als das Ganze, so lautet Spinoza's Argumentation. Wäre Gott nun aus Substanzen zusammengesetzt, so müssten diese Teilsubstanzen früher als er existiert haben. Sie könnten dann ohne ihn gedacht werden, hätten demnach selbständig existiert und sich selbst alle Vollkommenheiten Gottes gegeben. Das aber ist absurd. Auch hier wendet Spinoza und zwar an dem entscheidenden Punkte, einen Gedanken Descartes[1]) an.

Wir haben noch die zweite Möglichkeit zu untersuchen, ob in Gott eine Verbindung von Substanz und Modus denkbar ist. Spinoza weist sie ab, indem er mit Descartes[2]) behauptet, dass Gott überhaupt keine Modi, sondern nur Attribute hat.

Ist Gott aber einfach, dann kann die Vielheit seiner Attribute nur für unser Denken existieren. Dieser Gedanke ist der Scholastik geläufig[3]). Aber auch Descartes würde ihn zugeben. Das lässt sich leicht beweisen. In der III. Meditation heisst es: „Einheit, Einfachheit, Untrennbarkeit alles dessen, was in Gott ist, gehört ja gerade zu den Hauptvollkommenheiten, die ich in ihm begreife". Hier wird zwar die Identität der göttlichen Attribute nicht direkt behauptet, aber ebensogut wie Descartes an einer anderen Stelle[4]) Gottes Denken und Wollen „in einem und demselben völlig einfachen Akte" sich vollziehen lässt, würde er auch die übrigen Attri-

[1]) III. Meditation: „Wäre ich aus mir selbst, so würde ich keinen Zweifel, keinen Mangel, keinen Wunsch haben, denn ich würde mir alle Vollkommenheiten, die ich irgendwie vorstelle, gegeben haben, und würde also selbst Gott sein.

Mit Unrecht identifiziert Joël diesen Beweis Spinoza's mit dem Maimonidischen (Joël, Zur Gen. d. Lehre Spin., S. 19, Anm. 1). Derselbe lautet: Was zusammengesetzt ist, hat in der Zusammensetzung die Ursache seines Daseins, ist demnach nicht notwendig, denn es ist ja durch die Teile bedingt. Hier also wird der Nachdruck darauf gelegt, dass ein zusammengesetztes Ding nicht causa sui ist, während Spinoza's Beweis darauf beruht, dass die Teile vor der Zusammensetzung selbständig existieren würden.

[2]) Princ. phil. I, 56.
[3]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 113.
[4]) Princ. phil. I, 23.

bute im Interesse der Einfachheit Gottes untereinander identifizieren. Damit wollen wir aber nicht sagen, dass Spinoza diese Lehre aus Descartes geschöpft hat. Die Quelle dafür ist vielmehr die Scholastik.

Wohl in keinem anderen Capitel ist der Gegensatz der Cogitata gegen die Ethik ein so scharfer. Dort die substantia constans infinitis attributis[1]) und hier die Leugnung der Vielheit göttlicher Attribute, dort als notwendiger Bestandteil des Systems die „ewigen und unendlichen" Modi der Gottheit[2]) und hier ihre strikte Verneinung. Hätte Spinoza in den Cogitata seinen Pantheismus durchschimmern lassen wollen, dann hätte er sicher in einem so wichtigen Punkte, wie die Attributenlehre es ist, seinen eigenen Standpunkt angedeutet. Das ist aber nicht der Fall. Er behandelt, wie wir gesehen haben, die Frage der göttlichen Einfachheit völlig im Sinne Descartes'. Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir seine Beweisführung als im Gegensatz zu den in der Scholastik üblichen Beweisen[3]) aufgestellt betrachten. Eine Stütze für unsere Auffassung bietet uns die offene Polemik gegen die „farrago distinctionum Peripateticorum", eine Bemerkung, mit der Spinoza das Capitel schliesst, und die das Ziel seiner Ausführungen hell beleuchtet.

Cap. 6.

Das Leben Gottes.

Um dieses göttliche Attribut zu verstehen, müssen wir uns klar machen, was wir überhaupt unter Leben zu denken haben. Die Peripatetiker verstehen darunter das „Einwohnen der ernährenden Seele mit der Wärme". Sie unterscheiden drei Seelen, die vegetative, die sensitive und die Denkseele. Die erste kommt den Pflanzen, die zweite den Tieren, die dritte den Menschen zu. Alles andere ist unbelebt; dann wären aber auch Gott und die Geister leblos. Das wagte man nicht zu behaupten; denn man fürchtete, Gott könnte

[1]) Ethik I, prop. XI.
[2]) Ethik I, prop. XXI und XXII.
[3]) Suarez, Disput. XXX, Sect. IV.

dann für tot gehalten werden. Infolgedessen[1]) giebt Aristoteles im XI. Buch der Metaphysik eine andere Definition und setzt Leben des Geistes gleich Denken. Halten wir uns jedoch, sagt Spinoza, mit der Widerlegung dieser Ansichten nicht lange auf. Die drei Seelen sind Fictionen, das haben wir längst bewiesen. Wir wissen ja bereits, dass in der Materie nur mechanische Vorgänge sich abspielen. Auch die zweite Definition ist nicht haltbar, warum soll Gottes Leben gerade im Denken und nicht im Wollen bestehen? Geben wir also die richtige Erklärung. Das Wort „Leben" wird häufig in übertragenem Sinne zur Bezeichnung des Charakters eines Menschen gebraucht, im philosophischen Sprachgebrauch aber geschieht das nicht. Auch hier jedoch ist die Bedeutung schwankend. Man kann auch die körperlichen Dinge lebend nennen, dann aber giebt es nichts Unbelebtes, oder man spricht Leben nur denjenigen Körpern zu, mit denen eine Seele verbunden ist; dann sind nur die Menschen lebend, vielleicht auch die Tiere, dagegen nicht Gott und die Geister. Gewöhnlich wird „Leben" in dem weiteren Sinne angewandt, also auch auf unbeseelte Körper ausgedehnt. So wollen wir den Begriff auch fassen. Wir verstehen dann unter „Leben" die Kraft, „durch die die Dinge im Sein beharren". Diese Kraft ist von dem Wesen der Dinge verschieden, daher kann man von ihnen sagen, sie haben Leben. Die Kraft aber, mit der Gott in seinem Sein beharrt, ist mit seinem Wesen eins, daher sagt man mit einem passenden Ausdruck: Gott ist das Leben. Aus diesem Grunde schwören auch nach der Ansicht einiger Theologen die Juden „vivus Jehova", und nicht „vita Jehovae".

Der Charakter dieses Capitels ist klar, es wird in ihm an die Stelle der Aristotelischen Anschauung die Cartesianische gesetzt. In der Materie giebt es nur mechanische Vorgänge, damit ist der fictive Charakter der drei Aristotelischen Seelen bewiesen. Der Körper ist eine Maschine, diese überraschende Lehre Descartes' ist es, die Spinoza hier mit dem Bewusst-

[1]) Ob Aristoteles wirklich aus diesem Grunde seine Definition geändert hat, erscheint uns mehr als fraglich. Spinoza trägt hier einen Gedanken, den er aus der jüdischen Religionsphilosophie kannte (vergl. Kusari II, 2), in den Aristoteles hinein.

sein der Überlegenheit gegen die Scholastik ins Feld führt[1]). Freilich, soweit wie Descartes geht er nicht. Dieser war konsequent genug, den Tieren jedes seelische Leben abzusprechen und sie zu Automaten zu degradieren[2]). Spinoza ist vorsichtiger und begnügt sich mit einem „Vielleicht“. Diese kleine Differenz aber ändert die Tendenz seiner Ausführungen nicht, ihre Spitze ist deutlich gegen die „Peripatetiker“ gerichtet. Bedenklicher ist die Differenz, die zwischen der spinozistischen Definition des Lebens und der Descartes' besteht. Für Spinoza ist Leben die Kraft der Selbsterhaltung. Descartes dagegen sagt in dem ersten Kapitel seines Werkes de passionibus: „Ein lebender Körper unterscheidet sich von einem toten, wie eine intakte Maschine von einer defekten“. Demnach wäre Leben die an die Unversehrtheit aller Teile gebundene Fähigkeit, zu funktionieren. Aber auch diese Abweichung braucht nicht absichtlich zu sein. Spinoza hat die zitierte Stelle der „passiones“ vielleicht gar nicht im Gedächtnis. Selbst aber, wenn das der Fall ist, setzt er sich doch nicht mit Descartes, sondern mit Aristoteles und seinen Anhängern auseinander. Das zeigt sich sogar in Einzelheiten, wie in der anerkennenden Bemerkung, dass man Gott mit Recht „Leben“ nenne und in dem Hinweis auf die Eidesformel der Juden.[3])

Ausserdem giebt Spinoza die von Descartes implicite aufgestellte Definition des Lebens zwar nicht wieder, dennoch ist die von ihm gegebene innerhalb des Cartesianischen Systems möglich und darum keine Hinweisung auf die eigene metaphysische Lehre. In Gott sind Essenz und Existenz identisch, in den Dingen fallen sie auseinander, das war nach Descartes der Hauptunterschied zwischen Gott und Welt. Haben die Dinge aber erst ihre Realität von Gott erhalten, dann haben sie infolge des Trägheitsgesetzes das Streben,

---

[1]) Discours sur la méthode. Cap. 5.

[2]) Ebenda.

[3]) Joël, Zur Gen. der Lehre Spin., S. 19: „Etwas spater ist eine sprachliche Bemerkuug des Maimonides über den Ausdruck „beim Leben Gottes“ hebräisch zitiert.“ Vergl. auch Heereboord, Melet., p. 977, pneum., p. 63, ed. 1665.

sich im Sein zu erhalten. Die Fähigkeit hierzu nennt Spinoza Leben. Kein Wort führt uns hier über die Grundgedanken des Cartesianismus hinaus. Es ist daher völlig willkürlich, wenn Wielenga die Dinge wegen ihrer Abhängigkeit von Gott Modi nennt, und so in dem Gegensatz: Gott gleich Leben und lebenempfangende Dinge den spinozistischen Gegensatz von Substanz und Modus wiederfindet. Auch nach Descartes können die Dinge ja nicht einen Augenblick ohne die weiterschaffende Thätigkeit Gottes existieren[1]), und er war es bekanntlich, der das Gesetz der Trägheit philosophisch begründete. Wir haben also gar keine Veranlassung, unser Capitel in spinozistischem Sinne zu deuten. Dass Spinoza in der That hier nicht sein eigenes System lehren will, zeigt auch der Hinweis auf den Satz mentes a corporibus separatae (c. VI, § 2) und seine Abweisung der Lehre von der Allbeseelung, die er Ethik II,pr. 13 cor. ausspricht.

Cap. 7.

Das Denken Gottes.

Wissen ist eine Vollkommenheit. Gott, als das vollkommenste Wesen, muss daher allwissend sein, denn wüsste er irgend etwas nicht, dann wäre er nicht mehr vollkommen. Aus demselben Grunde muss sein Denken immer völlige Aktualität sein, ein potentielles Denken gäbe ja kein Wissen. Noch eine dritte Konsequenz ergiebt sich aus seiner Vollkommenheit; sein Denken darf nicht wie unser eigenes von den Dingen ausser ihm abhängig, sondern die Dinge müssen umgekehrt die Folge seines Denkens sein; sie hätten sonst ein von Gott unabhängiges Wesen und wären früher als sein Denken. „Das haben einige nicht bedacht und sind daher in grosse Irrtümer geraten.“ Sie haben eine coaëterne Materie angenommen, die Gottes Denken hinterher geordnet oder geformt hat. Andere haben die Welt für ihrer Natur nach notwendig oder zufällig erklärt, sodass Gott die Dinge nur zufällig kennt oder von ihrer Existenz überhaupt nichts weiss. Schliesslich haben andere die Behauptung aufgestellt, dass Gott das Zufällige aus den Umständen oder infolge seiner langen Erfahrung

---

[1]) Meditat. III.

kenne. Die Unsinnigkeit aller dieser Ansichten ergiebt sich einfach aus dem oben bewiesenen Satze, dass Gottes Wissen nur Selbstkenntnis ist.

Unterbrechen wir hier die Wiedergabe der Ausführungen Spinoza's, um sie auf ihren Charakter zu prüfen. Dass Gott infolge seiner Vollkommenheit allwissend ist, lehrt natürlich auch Descartes. „Wenn wir auf seine (Gottes) uns angeborene Vorstellung achten, dann sehen wir, dass er ewig, allwissend, allmächtig, aller Güte und Wahrheit Quell, aller Dinge Schöpfer ist und schliesslich alles in sich enthält, worin wir eine unendliche, durch keinen Mangel begrenzte Vollkommenheit klar erkennen können", heisst es im I. Buch der Prinzipienlehre[1]). Aber auch in der Angabe der bestimmten, von der unserigen verschiedenen Art des göttlichen Denkens schliesst Spinoza sich an Descartes an. „Alle sinnliche Wahrnehmung ist ein Leiden, ein Leiden aber enthält eine Abhängigkeit, infolgedessen dürfen wir Gott keine Wahrnehmung zuschreiben, vielmehr ausschliesslich Denken und Wollen. Diese beiden dürfen wir uns auch nicht wie bei uns von einander verschieden und in mehreren Handlungen sich bethätigend denken, vielmehr erkennt, will und bewirkt Gott alles durch ein und denselben völlig einfachen Akt"[2]), diese Sätze enthalten völlig, was Spinoza in unserem Capitel über denselben Gegenstand sagt. So deutlich wie dieser hatte Descartes allerdings nicht ausgesprochen, dass Gottes Denken nicht von den Dingen abhängig ist, er hatte sich vielmehr darauf beschränkt, die Vorstellung, dass Gott sinnlich wahrnehme, von ihm fernzuhalten. Trotzdem ist es falsch, hier einen Gegensatz zwischen Descartes und Spinoza zu statuieren[3]). Eine so grobe Inkonsequenz darf man einem Denker wie Descartes doch nicht zutrauen, dass er Gott für abhängig gehalten hätte, wenn er die Dinge wahrnehmen würde, dagegen für unabhängig, wenn seine durch blosses Denken gewonnene Kenntnis von ihnen verursacht würde. Aber Descartes hat eine solche Auffassung selbst unmöglich gemacht.

[1]) Princ. phil. I, 22.
[2]) Princ. phil. I, 23.
[3]) Wielenga, S. 31.

Gottes Denken, so sagt er, ist mit seinem Wollen und Handeln identisch. Wie soll man sich nun sein Denken durch die Dinge verursacht vorstellen, wenn diese selbst die Folge der einfachen Handlung sind, durch die Gott erkennt, will und bewirkt? Offenbar ist hier dieselbe Vorstellung, die Spinoza direkt und ausführlich behandelt, vorausgesetzt. Gottes Erkennen, Wirken und Wollen ist eins, das heisst nichts anderes, als sein Denken bestimmt die Dinge, nicht diese ihn. Selbst aber, wenn Descartes sich in diesem Punkte einer Inkonsequenz schuldig gemacht hätte, dürften wir die Ausführungen der Cogitata doch nicht in spezifisch spinozistischem Sinne deuten, denn wir begegnen demselben Gedanken bei Saadia und Maimonides[1]). Auch christlichen Scholastikern war er geläufig[2]). Übrigens ergiebt sich aus unserem Capitel ganz deutlich, gegen wen Spinoza sich wendet. Es liegt ihm daran, die Annahme einer coaëternen Materie, die Beschränkung der göttlichen Thätigkeit auf ein blosses Ordnen oder Formgeben, die Beschränkung seiner Allwissenheit zurückzuweisen. Dass er sich damit nicht gegen Descartes, sondern gegen Scholastiker wie z. B. Gersonides wendet, bedarf nicht erst des Beweises[3]).

Zu demselben Resultat führt uns die Betrachtung des weiteren Inhalts unseres Capitels. Wie kennt Gott die Sünden, Gedankendinge etc. Das sind Fragen, die die verschiedensten Scholastiker aufwerfen. Wir erinnern an Thomas, Scheibler, Heereboord[4]). Spinoza antwortet darauf, Gott kennt das Böse, die Gedankendinge und ähnliches, insofern sie Modi unseres Denkens sind; in ihm selbst sind sie nicht anzutreffen. Scholastisch ist auch die Frage, ob Gott die Einzeldinge oder nur das Allgemeine kennt. Wir verweisen auf Maimonides, Gersonides und Suarez[5]). Dem nominalistischen Charakter

[1]) Joël, Zur Gen., S. 57. cf. Saadia Emun. II, 9.
[2]) Suarez, Disput. XXX, Sect. XV, 25: Unum est Deum non accipere scientiam, quam de creaturis habet, ab ipsis creaturis, quod est evidens, cum illa scientia sit increata et anterior omni creatura.
[3]) Joël, Levi ben Gerson., S. 55 und 57. Suarez, Disp. XXX, XV, 40.
[4]) Freudenthal, S. 113.
[5]) Vgl. Joël, Zur Gen., S. 55. Derselbe, Levi ben Gerson, S. 57 und Suarez, Disp. XXX, XVII, 52.

der Cartesianischen Philosophie entsprechend antwortet Spinoza, dass nur das Einzelne existiert, Gott also zunächst dieses kennt, das Allgemeine dagegen nur insofern, als er von den menschlichen Seelen Kenntnis hat. Diejenigen, die das Gegenteil behaupten, dass Gott nämlich nur das Allgemeine weiss, „scheinen absichtlich irren zu wollen, und das Unsinnigste auszudenken." Hier ist das Ziel, das Spinoza verfolgt, gar nicht zu verkennen. Es sollen zweifellos scholastische Fragen vom Standpunkte Descartes' aus beantwortet werden. Von einer verhüllten Andeutung spinozistischer Gedanken ist weder hier noch im folgenden etwas zu bemerken. Wenn Gott, wie wir gesagt haben, die Einzeldinge kennt, ist sein Denken dann nicht ein vielfaches? So fragt Spinoza mit der Scholastik[1]. Er antwortet, Gottes Wissen ist ja nur ein Wissen von sich und infolgedessen einfach, denn dass sein Wesen einfach ist, haben wir bereits bewiesen. Wenn wir uns daran erinnern, dass auch Descartes die Einfachheit Gottes zu seinen Hauptvollkommenheiten gerechnet hatte, dass bereits Maimonides und Saadia Gottes Erkennen eine Selbsterkenntnis genannt hatten, und dass die christlichen Scholastiker fast ohne Ausnahme dasselbe lehrten, dann werden wir Kuno Fischer nicht Recht geben können, der an unserer Stelle den Standpunkt der Ethik erkennen will[2]. Auch der Analogieschluss, den Spinoza hier von der Einheit der Welt auf die Einheit des göttlichen Denkens macht, ändert daran nichts. Welcher Philosoph hätte die Einheit der Welt nicht zugegeben? Selbst der Dualist Descartes sucht sie ja schliesslich und zwar durch die Annahme der Lebensgeister wiederherzustellen. „Seit Xenophanes zuerst sein ἓν τὸ ὄν aussprach und Platon die Welt ein beseeltes Lebewesen nannte, ist dieser Gedanke von unzweifelhaften Dualisten so oft angeführt worden, dass er nicht geeignet ist, die Leser den Monismus Spinoza's auch nur ahnen zu lassen."[3] Schliesslich können wir auch hier auf Maimonides verweisen, der genau dem unicum ens Spinoza's

---

[1]) Suarez, Disp. XXX, Sect. XV, 33. Thom. Aqu. c. gentes I, c. 44 ff. S. th. I, qu. 14, art. 1 ff.; Heereboord, Meletem., Disp. 29.

[2]) K. Fischer, Geschichte der neueren Philos. S. 302.

[3]) Freudenthal, S. 100.

entsprechend, die Welt ein „einziges Individuum" nennt[1]. Wir dürfen also die Behauptung der Einheit der Welt an unserer Stelle nicht im Sinne des Monismus verstehen.

Cap. 8.

Der Wille Gottes.

Gott ist infolge seiner Vollkommenheit absolut einfach. Dann aber müssen Intellekt und Wille in ihm zusammenfallen, sonst bestände in ihm eine Zweiheit. Worauf gründet sich dann aber unsere Unterscheidung beider? Das können wir nicht sagen. Die „Theologen" wollen diese Schwierigkeit zwar damit lösen, dass sie Gott eine „Persönlichkeit" nennen, aber damit können wir keinen klaren Begriff verbinden.

Spinoza berührt hier einen wunden Punkt des Cartesianismus. Intellekt und Wille sind Realitäten, sie müssen also beide in Gott eminenter oder formaliter enthalten sein. Sie müssen aber zugleich zusammenfallen, das heisst ihre selbständige Existenz verlieren. Das ist ein unlösbares Dilemma. Ein Intellekt, der zugleich Wille ist, ist ebensowenig Intellekt, wie ein Wille, der zugleich Intellekt ist, seinen Charakter behält. Mögen wir Gott nennen, wie wir wollen, die Schwierigkeit bleibt. Das Wort „Persönlichkeit" hilft uns nichts, zumal wir mit der Vorstellung eines „persönlichen" Gottes keinen klaren Sinn verbinden können. Wie ist diese letzte Bemerkung zu verstehen? Sollte sie, wie K. Fischer meint, den spinozistischen Gottesbegriff im Gegensatz zum Cartesianischen durchschimmern lassen, dann müsste sie gegen Descartes gerichtet sein. Descartes hat Gott aber gar nicht „Persönlichkeit" genannt. Für ihn ist sie die unendliche denkende Substanz. Das haben die „Theologen" gethan. Gegen sie wendet sich also auch Spinoza's abweisende Bemerkung. Selbst aber, wenn sie gegen Descartes gerichtet wäre, läge für den Leser kein Zwang vor, darin eine Andeutung des Spinozismus zu erblicken. Auch Maimonides hatte die Unpersönlichkeit Gottes gelehrt, ohne seine Trans-

---

[1]) Maimonides, More Neb. I, 72.

scendenz aufzugeben[1]). Sollte Spinoza selbst gar bei diesen Worten an seine eigene Anschauung gedacht haben, was ja nicht ausgeschlossen ist, dann können wir trotzdem nicht annehmen, dass er um sie anzudeuten, das Capitel geschrieben hat. Wir, die wir seinen Standpunkt kennen, können an unserer Stelle an seine Lehre von der Immanenz der Gottheit denken, dem mit der „Ethik" unbekannten Leser aber musste ein solcher Gedanke völlig fern liegen. Da hätte Spinoza deutlicher werden müssen. Er will vielmehr ohne die Absicht eines Hinweises auf sein System einen schwierigen Punkt im Systeme Descartes' aufdecken. Das ergiebt die einfache, ungekünstelte Betrachtung unseres Capitels.

Ist schon die Anwendung des Begriffs „Persönlichkeit" auf Gott eine unerlaubte Analogie, dann darf erst recht bei ihm nicht von Liebe und Hass die Rede sein. Das hiesse ja Gott einfach zum Menschen machen. Wenn aber Gott weder liebt noch hasst, warum, so fragt Spinoza, ermahnt er dann die einen, um sie vor Strafe zu schützen, und die andern nicht? Darauf können wir nur antworten, Gott hat es so von Ewigkeit her beschlossen. Er könnte zwar die Menschen auch ohne Ermahnung retten, aber die Frage aufwerfen, wozu er sich hierzu der Ermahnung bediene, hiesse soviel, als fragen, warum Gott das rote Meer nicht ohne Ostwind ausgetrocknet habe. Hat Gott jedoch von Ewigkeit her beschlossen, dass die einen sündigen sollen, die andern nicht, dann sollte man erwarten, dass er die Sünder nicht bestraft. Ebensogut, so antwortet er, könnte man auch von den Menschen verlangen, dass sie die giftigen Schlangen nicht ausrotten sollten, da sie ja auch nur ihrer Natur folgen.

Dass Gott affektlos sein müsse, ist weder ein spezifisch Cartesianischer, noch spezifisch spinozistischer Gedanke, wenn er sich auch in der Ethik[2]) findet. Jüdische Religionsphilosophen haben ihn wiederholt mit völliger Klarheit ausgesprochen, so Maimonides und Saadia[3]). Die Frage aber, die Spinoza als Konsequenz dieser Lehre aufwirft, ist in der hier gegebenen

[1]) Joël, Zur Gen. S. 13 u. 17.
[2]) Ethik V, prop. 17.
[3]) More Neb. I, 54. Saadia Emun. II, 8.

Formulierung nur vom Standpunkte des Cartesianismus möglich. Wenn Gott weder liebt noch hasst, warum ermahnt er die einen, um sie zu retten und die anderen nicht, so kann man nur fragen, wenn man Gott als transscendente, freischaffende Ursache der Welt, nicht aber, wenn man ihn als den immanenten Wesensgrund aller Dinge denkt, die mit Notwendigkeit aus seinem Wesen folgen.

Die Gegenfrage, wozu Gott der Mittelursachen bedürfe, wird von christlichen Religionsphilosophen behandelt, wir verweisen auf Suarez[1]). Die Antwort auf die letzte Frage, warum Gott die Sünder straft, da sie ja nach seinem Beschluss handeln, erinnert dagegen an den Verfasser der Ethik. Es ist in der That auffällig, warum Spinoza hier die Schwierigkeit nicht durch den Hinweis auf die trotz der Abhängigkeit des Menschen von Gott bestehende Willensfreiheit hebt. Wir werden uns jedoch noch später ausführlich mit der Frage der Willensfreiheit zu beschäftigen haben und werden dann sehen, was die Cogitata Metaphysica darüber lehren. Eine einzige Stelle kann dafür nicht ausschlaggebend sein.

In losem Zusammenhang mit dem Früheren behandelt Spinoza am Schluss unseres Capitels das Verhältnis der biblischen Theologie und der Philosophie und stellt den von den meisten jüdischen Scholastikern behaupteten Satz von der Übereinstimmung beider auf. Bibel und Philosophie sind beide Offenbarungen Gottes, daher beide wahr, das war der oberste Satz für das mittelalterliche Denken der Juden. Während zahlreiche christliche Philosophen im Falle einer Divergenz dem Glaubenssatz die Superiorität zusprachen, vertraten die meisten jüdischen Denker den entgegengesetzten Standpunkt. Wenn das Denken uns zur Annahme der Weltewigkeit zwingen würde, würden wir die Bibel so interpretieren, dass sie dasselbe lehren würde, so kühn hatte Maimonides sich geäussert[2]). Immerhin aber lag ihm daran,

[1]) Suarez, Disp. XVIII, Sect. I, II: Si autem Deus omnia efficit, interrogo rursus an immediate et sufficienti virtute, an mediate tantum et insufficienti virtute. Hoc posterius derogat divinae perfectioni. Si autem primum verum est, superflua est omnia alia efficientia.
[2]) More Neb. II, 25.

dass Bibel und Denken übereinstimmten, wenn diese Übereinstimmung auch bisweilen nur gewaltsam gewonnen werden konnte. Für Spinoza aber besteht dieses Interesse nicht mehr. Er erklärt mit erstaunlichem Freimut: „Wenn wir in ihr (der Bibel) etwas finden würden, was der natürlichen Einsicht widerspricht, würden wir es mit derselben Freiheit widerlegen, mit der wir den Koran oder den Talmud widerlegen". Dadurch unterscheidet er sich von Maimonides. Doch ist dieser Unterschied nur graduell, dagegen befindet er sich in direktem Gegensatz zu Descartes. Dieser sagt in der Prinzipienlehre[1]: „Dabei bleiben wir, wie gesagt, dessen eingedenk, dass die natürliche Vernunft nur so lange Glauben verdient, als Gott nichts ihr Entgegengesetztes offenbart." Spinoza folgt hier eben dem Rationalismus der jüdischen Philosophen, der seiner eigenen Denkrichtung entsprach, wobei jedoch nicht geleugnet werden soll, dass sein Rationalismus bedeutend radikaler war. In jedem Falle halten wir es für verfehlt, in den zitierten Worten eine Andeutung seines eigenen Standpunktes zu suchen. Sie belehren zwar über Spinoza's freies Verhältnis zur Bibel, lassen aber keinerlei Schluss auf seine wirklichen Anschauungen zu. Wir freilich können heute in ihnen schon den freisinnigen Verfasser des theologisch-politischen Traktats erkennen, dem damaligen Leser boten sie nichts Positives. Mit Unrecht also beruft sich K. Fischer[2]) auf diese Worte.

Cap. 9.
Die Macht Gottes.

Bereits in dem Capitel, das von der göttlichen Unermesslichkeit handelte, so führt Spinoza aus, war von der Macht Gottes die Rede. Wie ist sie zu denken? Einige wollen sie auf die von Natur möglichen Dinge beschränken und behaupten, dass gewisse Dinge von Natur notwendig, andere von Natur unmöglich seien. Wir aber, die wir wissen, dass alles von Gott abhängt, halten ihn für unbeschränkt allmächtig. Seine Beschlüsse sind absolut frei, wenn auch infolge seiner Vollkommenheit unveränderlich. Gegen einen

[1]) Princ. Phil. I, 28.
[2]) Kuno Fischer, Gesch. der neueren Phil. S. 304.

früheren Beschluss kann er daher nichts thun, das würde seiner Vollkommenheit widerstreiten.

Spinoza stellt mit diesen Sätzen nur den Cartesianischen Gottesbegriff auf. Die Ethik behauptet ja die Notwendigkeit des göttlichen Handelns, und seine Unveränderlichkeit ist dann nicht nur eine Folge der göttlichen Vollkommenheit, sondern ergiebt sich von selbst aus jener. „Das Unmögliche hat eine feste und constante Natur, die nicht das Werk eines Handelnden und unter keiner Bedingung wandelbar ist. Darum kann man auch in der Richtung Gott keine Macht zuschreiben"[1]). Gegen solche und ähnliche[2]) scholastische Meinungen wendet er sich.

Mit Hilfe des Cartesianischen Gottesbegriffs wird im folgenden die Notwendigkeit alles Geschehens bewiesen. Sie ergiebt sich aus der Abhängigkeit aller Dinge von dem Willen Gottes. Der Gegensatz dieser Anschauung gegen die in der Ethik ausgesprochene ist trotz aller äusserlichen Übereinstimmung so gross, dass in unser Capitel der Spinozismus nur gewaltsam hineininterpretiert werden kann. Dort muss aus der Notwendigkeit des göttlichen Wesens Unendliches auf unendliche Weisen sich ergeben[3]), hier ist die Existenz der Dinge von dem freien Beschlusse der Gottheit abhängig, und es ist keineswegs alles Denkbare geschaffen. Wären alle Möglichkeiten völlig erschöpft, dann hätte es keinen Sinn, weiterhin zu fragen, ob Gott, wenn er eine andere Welt geschaffen hätte, dementsprechend unsere Natur geändert hätte. Wenn demnach Spinoza auch im folgenden sagt, dass wir in der gesamten Natur eine mathematische Notwendigkeit erkennen würden, wenn wir das Ganze zu überblicken imstande wären, so bedeutet das nach unseren obigen Ausführungen nicht die spinozistische Notwendigkeit der Welt. Auch Descartes sagt ja[4]): „Weil nun Gott von allem, was ist oder sein kann, allein die wahre Ursache ausmacht, so ist es klar, dass wir die beste Methode zu philosophieren befolgen werden, wenn wir aus der Erkenntnis Gottes die von ihm geschaffenen

[1]) More Neb. III, 15.
[2]) Suarez, XXX, XVII, 10.
[3]) Ethik I, prop. XVI.
[4]) Princ. phil. I, 24.

Dinge darzuthun und abzuleiten suchen, um auf diese Weise die vollkommenste Wissenschaft zu erreichen, nämlich die Erkenntnis der Wirkungen durch die Ursachen." Für Descartes ist die vollkommenste Wissenschaft selbstverständlich die Mathematik. Da demnach auch er die Erkenntnis der mathematischen Notwendigkeit der Welt fordert, kann nicht schon in unserer Stelle „die ganze Aufgabe der spinozistischen Philosophie beschlossen sein, das Weltall more geometrico zu erkennen und darzustellen"[1]). Spinoza will vielmehr nur die Beschränkung der göttlichen Allmacht zurückweisen, die in der Annahme unabhängig von Gott existierender, also blos möglicher Dinge liegt. Damit aber befindet er sich in Übereinstimmung mit Descartes, der gleichfalls die Abhängigkeit aller Dinge von Gott betonte.

Mit Hilfe einer Cartesianischen Lehre, der von der veracitas Dei, wird auch die bereits erwähnte Frage beantwortet, ob Gott für den Fall, dass er eine andere Welt geschaffen hätte, auch uns einen anderen Verstand gegeben hätte. Das hätte er nach Spinoza thun müssen, denn seine Wahrhaftigkeit hätte es nicht zugelassen, dass unser Denken ein irriges und falsches wäre. Ausserdem gehört ja der Mensch als Teil zum Ganzen der Natur, die Einfachheit des göttlichen Beschlusses würde es daher erheischen, dass eine Änderung der Natur sich auch auf den Menschen erstrecken würde. Auch dieser letzte Beweis kann Cartesianisch genannt werden, da er sich auf der Lehre von der Einfachheit Gottes aufbaut. Die Einheit der Welt braucht ja, wie wir bereits nachgewiesen haben, nicht in monistischem Sinne genommen zu werden.

Weiterhin giebt Spinoza die scholastische Unterscheidung der göttlichen Allmacht in potentia absoluta, ordinata, ordinaria und extraordinaria. Er schliesst sich damit an Thomas, Duns Scotus und Suarez an[2]). Absolut heisst nach ihm die Allmacht der Gottheit, so lange man nicht auf ihre Beschlüsse achtet. Thut man dies hingegen, dann nennt man sie ordinata. Ordinaria ist sie, insofern Gott die Welt in be-

[1]) Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Phil. S. 305.
[2]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 114.

stimmter Ordnung, also auf natürlichem Wege erhält, extraordinaria, wenn er praeter naturae ordinem Wunder thut.

Mit der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes ist eigentlich die Möglichkeit von Wundern ausgeschlossen. Nur mit Rücksicht auf den Schüler ist Spinoza nicht so konsequent, sie einfach zu leugnen. Er begnügt sich damit, sie anzuzweifeln und begründet seinen Standpunkt damit, „dass es ein grösseres Wunder wäre, wenn Gott die Welt immer in derselben bestimmten und unveränderlichen Weise regieren würde, als wenn er die guten Gesetze, die er der Natur aus voller Freiheit gegeben hat, der Thorheit der Menschen zu Liebe ändern würde." Ähnlich, wenn auch nicht so allgemein, äussert sich Descartes. Er sagt[1]): „Wenn also Gott der Welt im Anfang auch nur die Form des Chaos gegeben hat, aber zugleich die Gesetze der Natur feststellte und ihr seinen Beistand lieh, um in ihrer Weise zu wirken, so kann man überzeugt sein, ohne dem Wunder der Schöpfung Eintrag zu thun, dass dadurch allein die materiellen Dinge sich mit der Zeit in die Verfassung hätten bringen können, in der wir sie jetzt sehen." Auch bei Descartes also sehen wir die Tendenz, an Stelle des Wunders das natürliche gesetzmässige Verhalten der Dinge zu setzen.

Dass Spinoza sich mit seiner Anschauung nicht in Gegensatz zu Descartes stellen will, wie man nach K. Fischer annehmen müsste, ergiebt sich schliesslich aus den Worten, die den Schluss dieser Auseinandersetzung bilden. Er sagt da: „Die Entscheidung darüber — nämlich welches Wunder grösser ist — überlasse ich den Theologen." Dass damit Scholastiker gemeint sind, ist klar. Sie mögen ein Interesse am Wunderglauben haben, für einen Cartesianer ist die erhaltende, also natürliche Thätigkeit Gottes ebensogut wie sein schöpferisches, also wunderthätiges Wirken[2]), das ist der Sinn dieser kurzen Äusserung.

Mit der Scholastik beschäftigt sich Spinoza auch am Ende unseres Capitels. Bei Petrus Lombardus, Thomas, Heereboord und anderen[3]) finden sich die Fragen, ob Gottes

[1]) Discours sur la méthode. Cap. V.
[2]) Ebenda.
[3]) Freudenthal, S. 114.

Allmacht sich auf die Vergangenheit erstreckt, ob er eine bessere Welt, ob er mehr hätte schaffen können, als er geschaffen hat. Auf diese Fragen einzugehen, hält Spinoza nach dem Gesagten nicht mehr für nötig.

Cap. 10.

Die Schöpfung.

Gott ist der Schöpfer aller Dinge. Was haben wir unter Schöpfung zu verstehen? Das müssen wir zuerst untersuchen, dann die Fragen, „die gewöhnlich bezüglich der Schöpfung aufgeworfen werden". Wir können Schöpfung als diejenige Handlung definieren, bei der ausser der hervorbringenden Ursache nichts mitwirkt. Ein geschaffenes Ding ist dasjenige, „das zu seiner Existenz nichts ausser Gott voraussetzt". Spinoza bringt damit nur in eine präzise Formel, was Descartes folgendermassen ausdrückt: „Der Name Substanz passt nicht univoce, wie sich die Schule ausdrückt, auf Gott und jene anderen Wesen, d. h. es giebt keine Bedeutung des Wortes Substanz, ,die von Gott und den Kreaturen gemeinschaftlich gelten könnte. Dagegen lassen sich die körperliche Substanz und der geschaffene Geist oder die denkende Substanz unter den gemeinschaftlichen Begriff bringen, dass sie Wesen sind, die zu ihrer Existenz bloss Gottes Mitwirkung bedürfen."[1]) Also auch nach Descartes ist ein geschaffenes Ding dasjenige, das zu seiner Existenz nur der göttlichen Mitwirkung bedarf. Diese Definition hat bei Spinoza einen polemischen Zweck. Gewöhnlich definieren nämlich die Philosophen die Schöpfung als Hervorbringung aus dem Nichts, als ob das Nichts der Stoff wäre, aus dem die Welt gebildet wurde. Sie machen damit dieselbe falsche Hypostase, deren sie sich schuldig machen, wenn sie die Materie in einen selbständig existierenden Raum hineinversetzen. Beide Fehler haben jüdische und christliche Scholastiker begangen.[2])

---

[1]) Princ. phil. I, 51 und 52.

[2]) Suarez, Disp. XX, S. 1, 1: Significat ergo creatio effectionem alicuius rei ex nihilo ut Theologi definiunt. Vergl. ferner Disp. LI, Sect. I, 10. Freudenthal, S. 115, und Joël, Zur Gen., S. 47.

Unsere Definition hat aber noch einen anderen Zweck. Sie enthält absichtlich das Wort Mitwirkung und nicht ein anderes, sodass sie beispielsweise gelautet hätte, die Schöpfung schliesst alle anderen Ursachen ausser der causa efficiens aus, damit die Frage, ob Gott sich bei der Schöpfung von einer Absicht leiten liess, offen bleibt. Für den Fall, dass er nach Zwecken schuf, können diese nicht ausserhalb seiner liegen, das besagt die zweite Definition; es giebt ja ausserhalb seiner nichts, das ihn zum Handeln bestimmen könnte.

Spinoza beobachtet hier in der Frage der Teleologie dieselbe Vorsicht wie oben, als es sich um die Wunder handelte. Er leugnet nicht direkt, dass in der Welt Zwecke realisiert werden sollen, aber er will nicht zur Stellungnahme gezwungen werden. Vergleichen wir damit die charakteristische Stelle der Meditationen: „Schon aus diesem einen Grunde darf jenes ganze Geschlecht von Ursachen, das dem Zweckbegriff entlehnt wird, in der Erklärung der Natur meinem Dafürhalten nach keine Stelle haben, denn ich halte es für tollkühn, nach den Absichten Gottes zu forschen."[1]) Für Descartes also steht es fest, dass Gott nach Zwecken schafft, nur dürfen wir uns seiner Ansicht nach nicht anmassen, sie erkennen zu wollen. Daher sollen wir die Welt nicht teleologisch, sondern mechanisch erklären. Spinoza geht einen Schritt weiter und stellt, wenn auch vorsichtig, das Zweckhandeln Gottes in Frage. Damit ist der Standpunkt Descartes' verlassen, aber die Bemerkung passt so wenig zu dem Übrigen, dass ihretwegen schwerlich das ganze Capitel geschrieben wurde. Spinoza kann hin und wieder seine eigene Ansicht nicht unterdrücken, aber das geschieht so selten, dass wir in diesen wenigen, sporadischen und für den des Spinozistischen Systems Unkundigen nur halb verständlichen Andeutungen nicht den Zweck des Ganzen erblicken können.

Schon mit dem nächsten Satz lenkt Spinoza wieder in den Cartesianismus ein. Er stellt die Behauptung auf, dass Gott, wenn er nach Zwecken handelt, diese in sich haben muss. Damit soll nichts weiter gesagt werden, als dass Gott nicht in Abhängigkeit von einem ausserhalb seiner gelegenen Zwecke

---

[1]) Meditat. IV.

treten kann. Das muss auch Descartes zugeben, dazu zwingt ihn ja sein Substanzbegriff[1]). Übrigens sind Thomas, Suarez, Heereboord derselben Ansicht[2]), mit Unrecht also hält Kuno Fischer diesen Satz für spinozistisch.

Innerhalb des Cartesianismus hält sich auch die sich daran anschliessende Untersuchung darüber, ob vor der Schöpfung von Zeit die Rede sein kann. Eine solche Frage hat vom Standpunkte des Spinozismus keinen Sinn, nach ihm ist ja die Welt ebenso ewig wie die Gottheit. Die Antwort darauf gewinnt Spinoza, indem er eine Consequenz aus einem Cartesianischen Gedanken zieht. Ist die Zeit nur ein Modus des Denkens, dann kann sie auch nicht vor der Schöpfung des Menschen, der sie denkt, existieren. Diejenigen, die eine Dauer vor der Schöpfung annehmen, kranken nach Spinoza an demselben Vorurteil wie diejenigen, die einen Raum ausserhalb der Materie fingieren. Vacuum non datur, ist einer der Grundsätze der Cartesianischen Naturlehre. Wie oben also, so wird auch hier der Cartesianismus gegen die Scholastik ins Feld geführt[3]). Zum Teil freilich hatte auch diese das Entstandensein der Zeit gelehrt.[4])

Damit ist der erste Punkt, den Spinoza in unserem Capitel behandeln wollte, die Definition des Begriffs der Schöpfung, erledigt. Es wäre höchstens noch hinzuzufügen, dass auch die Erhaltung der Welt eine Schöpfung ist, ein Gedanke, den wir bereits bei Descartes nachgewiesen haben[5].) Es bleibt uns noch die Besprechung des zweiten Punktes übrig, die Untersuchung der Fragen, „die gewöhnlich über die Schöpfung aufgeworfen werden". Spinoza kann bei diesen Worten nicht an Descartes denken; dieser hatte sich um die Frage, ob die Welt von Ewigkeit her geschaffen sein kann, und darum handelt es sich hauptsächlich, nicht gekümmert. Dagegen haben beispielsweise Saadia, Albo, Maimonides sich

[1]) Vergl. übrigens Desc. Resp. VI, 8: Nam si quae ratio boni eius praeordinationem antecessisset, illa ipsum determinaret ad id, quod optimum est faciendum.

[2]) Freudenthal, S. 101.

[3]) Suarez, Disp. L, Sect. III, 2.

[4]) Joël, Levi b. Gerson, S. 75. More Neb. II, 13.

[5]) Meditat. III.

eingehend mit ihr beschäftigt. Bevor Spinoza mit der eigentlichen Untersuchung beginnt, giebt er noch einmal eine Definition des Geschaffenen, er sagt: „Alles ist geschaffen, in dessen Wesen die Existenz nicht eingeschlossen ist".[1]) Auch diese Definition ist Cartesianisch, sie beruht auf der Unterscheidung des Notwendigen und des möglicherweise Existierenden. Sie dient in unserem Capitel zur Kritik der zum Beispiel von Gersonides[2]) vertretenen Ansicht, dass eine coaeterne Materie neben Gott angenommen werden muss. Ist alles, was zu seiner Existenz einer äusseren Ursache bedarf, von Gott geschaffen und bedarf es der Erhaltung durch ihn, dann „brauchen wir uns nicht erst auf eine Widerlegung dieser Ansicht einzulassen." Es wäre höchstens die Frage zu erwägen, ob die Schöpfung eine ewige sein kann, Ewigkeit hier nicht in dem Sinne genommen, in dem wir sie von Gott ausgesagt haben, sondern in dem Sinne einer anfangs- und endlosen Zeit. Eine solche Ewigkeit der Welt nun ist nach Spinoza unmöglich. Gesetzt, sie wäre ewig, dann könnte sie, wenn wir von der Gegenwart der Zeit nach rückwärts gehen, niemals eine bestimmte Dauer haben. Dann hätte aber auch die Welt nicht von einem bestimmten Ausgangspunkt zur Gegenwart gelangen können. Saadia, dem Spinoza vielleicht diesen Beweis entlehnt hat[3]), drückt sich folgendermassen aus: „Ich weiss, dass es drei Zeitmomente giebt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Obwohl die Gegenwart kürzer als jeder Augenblick ist, nehme ich doch einen Augenblick gleich einem Punkte an und sage, wenn der Mensch sich bemüht, von diesem Punkte aus in seinem Denken hinaufzusteigen, so wird ihm das nicht gelingen, weil die Zeit unendlich ist und

[1]) Wozu er hier noch einmal eine und zwar von der früheren abweichende Definition giebt, ist nicht einzusehen. Es macht fast den Eindruck, als ob die hier aufgestellte die ursprüngliche wäre, denn sie ist durch den Zusammenhang mit dem folgenden bedingt. Sie scheint stehen geblieben zu sein, als Spinoza bei der Überarbeitung die Definition des Geschaffenen an den Anfang des Capitels stellte.

[2]) Joël, Zur Gen. S. 48.

[3]) cf. Guttmann, Die Religionsphilos. d. Saadia, S. 40, Anm. 3, der in diesem Punkte Joël berichtigt. Derselbe Beweis findet sich auch Suarez, Disp. II, 50a. Es ist daher nicht ausgeschlossen, dass Spinoza ihn diesem entlehnt hat.

das Denken zu dem Unendlichen nicht aufsteigen und es durchmessen kann. Dieselbe Ursache würde es aber auch verhindert haben, dass das Sein diesen Weg niederwärts mache und ihn durchmesse bis es zu uns gelangt wäre. Wäre es aber nicht zu uns gelangt, dann würden wir nicht sein.“ Wir haben hier also den interessanten Fall, dass Spinoza, dieser entschiedene Gegner der Scholastik, ihr einen Beweis beinahe wörtlich entlehnt, um die Cartesianische Lehre von der zeitlichen Schöpfung der Welt zu beweisen.

Scholastisch, der Form nach, ist auch die Widerlegung des Einwands, dass bei Gott nichts unmöglich ist und er infolgedessen eine Zeit geschaffen haben kann, die von keiner grösseren überboten wird. Wie die Zahl, entgegnet Spinoza, kann auch die Zeit immer grösser gedacht werden. Es widerspricht also gerade der Vorstellung von der Allmacht Gottes, wenn man annimmt, dass er eine unendliche, also nicht zu übertreffende Zeit geschaffen hat. Gerade umgekehrt schliesst Descartes. Er sagt: „Weil die Zahl der Sterne sich nie so gross vorstellen lässt, dass nicht denkbarer Weise noch mehr von Gott konnten geschaffen werden, so werden wir annehmen, dass auch die Zahl der Sterne endlos sei“[1]). Bei der Zeit aber hat er nicht so geschlossen. Er hat sich zwar, wie bereis gesagt, über diese Frage nicht direkt geäussert, dennoch bietet uns die Prinzipienlehre einen Anhalt für ihre Beantwortung. Die Worte: „Mit Ausnahme derjenigen Veränderungen, die die evidente Erfahrung oder die göttliche Offenbarung sicher stellt und die unserer Überzeugung nach ohne Veränderung in Gott vor sich gehen, dürfen wir keine weitere in seinen Werken annehmen, damit nicht daraus auf eine Unbeständigkeit in ihm selbst geschlossen werde“[2]), scheinen sich in dem Zusammenhang, in dem sie stehen, auf eine in der Zeit erfolgte Schöpfung zu beziehen. Im Resultat also stimmt Spinoza mit Descartes überein.

Mit Hilfe seiner Lehre von der Zeitlosigkeit Gottes erledigt Spinoza den ferneren scholastischen Einwand, dass die Existenz Gottes ein Beweis für die Möglichkeit einer unendlichen Zeit sei[1]). Gott ist eben zeitlos, das unterscheidet ihn von den geschaffenen, zeitlichen Dingen. „Hätten die Menschen dies beachtet, dann hätten sie sich den absurden Argumenten leicht entziehen können, mit denen sie sich herumplagen, und hätten lieber die Seligkeit genossen, die in der Betrachtung dieses (des göttlichen) Wesens liegt.“ Dieser Satz könnte auch in der Ethik stehen, aber er ändert unser Urteil über den Charakter unseres Capitels nicht, denn auch ein Cartesianer kann so reden. „In der Betrachtung der göttlichen Majestät besteht nach dem Glauben unserer Religion lediglich die Glückseligkeit des jenseitigen Lebens. So gewährt nach unserer Erfahrung eben dieselbe Betrachtung, wenn sie auch viel unvollkommener ist, doch den grössten Genuss, dessen wir in dem diesseitigen Leben fähig sind“, heisst es in der dritten Meditation.

¹) Princ. Phil. I, 26.
²) Princ. Phil. II, 36.

Ferner ist gerade der Gegensatz dieses Capitels gegen die Ethik nicht zu überbrücken. Hier verteidigt Spinoza die Cartesianische Lehre von der zeitlichen Schöpfung der Welt, dort lehrt er ihre Ewigkeit[2]). Das wird noch deutlicher, wenn wir die Argumente betrachten, mit denen Spinoza die Beweise, welche die Vertreter der Lehre von der Ewigkeit der Welt beibringen, widerlegt. Sie sagen: „Die Wirkung kann mit der Ursache gleichzeitig sein. Da aber Gott ewig ist, können auch seine Wirkungen ewig sein. Sie bekräftigen diesen Beweis durch das Beispiel des Sohnes Gottes, der vom Vater von Ewigkeit her geschaffen ist.“ Diese Beweisführung beruht nach Spinoza auf der Verwechselung der Ewigkeit mit der Dauer, das beweist das Beispiel. Die Gegner glauben dieselbe Ewigkeit, die sie dem Sohne Gottes beilegen, der Welt beilegen zu dürfen. Ferner nehmen sie eine Zeit vor den Dingen an. Beides haben wir bereits früher als falsch erwiesen.

Die beiden Beweise, die Spinoza hier kritisiert, finden sich bei Pereira und Heereboord[3]). Ihnen wird einfach der Standpunkt der Prinzipienlehre gegenübergestellt. Gott ist

¹) Suarez, Disp. L, Sect. III, 2.
²) Ethik I, prop. XXI.
³) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 116.

zeitlos, und vor der Welt giebt es keine Zeit, mit diesen Cartesianischen Gedanken werden die Beweise der Gegner entkräftet. Also auch hier wird Descartes gegen die Scholastik ausgespielt. Für den Verfasser der Ethik aber ist diese Gegenargumentation nicht beweisend, und er hat Recht, wenn er sie nicht gelten lässt, denn wenn die Zeit eine subjektive Denkform ist, sind die Dinge ebensowenig zeitlich wie Gott und können demnach ebenso ewig wie er selbst sein. Daher heisst es auch in der 21. Proposition des I. Buches der Ethik in direktem Gegensatz zu unserem Capitel: „Alles, was aus der absoluten Natur irgend eines göttlichen Attributes folgt, musste immer und unendlich existieren oder ist durch dieses Attribut ewig und unendlich."

Noch weiter wird die Kluft zwischen den Cogitata und der Ethik bei der Widerlegung des zweiten Beweises. Dieser lautet: „Gottes Allmacht ist nicht kleiner, wenn er frei handelt, als wenn er notwendig handeln würde. Wäre sein Handeln aber notwendig, dann müsste er infolge seiner unendlichen Vollkommenheit die Welt von Ewigkeit her geschaffen haben." Dieser Beweis geht, so sagt Spinoza, von der falschen Voraussetzung aus, dass Gottes Vollkommenheit ebenso gross wäre, wenn er notwendig, wie wenn er frei handelte. Das müssen wir bestreiten, Gott kann als vollkommenstes Wesen nur frei handeln. Es liegt, wie wir gezeigt haben, im Wesen der Dauer, dass wir immer eine grössere als die augenblicklich vorgestellte denken können. Würde Gott nun notwendig handeln, dann hätte er nicht, wie die Vorstellung von seiner absoluten Vollkommenheit es verlangt, immer noch eine grössere oder kleinere Zeit schaffen können, sondern hätte die schaffen müssen, die sich aus seinem Wesen ergeben würde. Ergo si Deus ex necessitate naturae ageret, non esset infinitae virtutis. So heisst es in unserem Capitel. Man kann demnach den Gegensatz, der zwischen diesen Worten und den entsprechenden der Ethik besteht[1]), nicht etwa dadurch ausgleichen, dass man sagt, Spinoza nenne hier notwendig, was er in der Ethik frei nennt. Der Beweis zeigt uns ganz deutlich, dass Spinoza hier das notwendige Hervorgehen der Welt

[1]) Ethik I, prop. XVI und XVII Schol.

aus dem Wesen der Gottheit entschieden leugnet, und das ist gerade die charakteristische Lehre der Ethik. Es ist daher völlig unverständlich, wie Wielenga in unserem Capitel die Notwendigkeit und Ewigkeit der Welt ausgesprochen finden konnte[1]). Der Beweis, den Spinoza widerlegt, ist von Heereboord aufgestellt worden, ähnlich auch von Pereira[2]). Gegen diese also wenden sich Spinoza's Ausführungen. Der Standpunkt aber, von dem aus das geschieht, ist nicht der der Ethik, sondern der der Prinzipienlehre.

Cap. 11.
Die göttliche Mitwirkung.

Kein Ding hat in sich die Kraft, irgend etwas zu thun, es bedarf dazu der Mitwirkung Gottes, der es in jedem Augenblick wieder erschafft. Darüber ist nicht mehr viel zu sagen. Dagegen müssen wir auf gewisse Gegenargumente eingehen, allerdings mit Weglassung desjenigen, was in die Theologie hineingehört. Es giebt nämlich eine andere Auffassung der göttlichen Mitwirkung, aber wir brauchen uns nur klar zu machen, dass die Gegenwart in keiner Verbindung mit der Zukunft steht, um ihre Haltlosigkeit einzusehen.

Hier haben wir wiederum einen klaren Beweis dafür, dass Spinoza in den Cogitata vom Standpunkt der Cartesianischen Philosophie die Scholastik kritisiert. Der Begriff der göttlichen Mitwirkung, den er entwickelt, ist rein Cartesianisch. „Wir haben bei der Anerkennung des göttlichen Daseins zugleich begriffen, die Macht Gottes sei so unermesslich, dass wir nicht meinen dürfen, wir vermöchten etwas zu thun, das nicht vorher von Gott so geordnet war", heisst es in der Prinzipienlehre[3]). „Daraus, dass ich kurz vorher war, folgt nicht, dass ich jetzt sein muss, es müsste mich denn irgend eine Ursache bis zu diesem Augenblick gleichsam

[1]) Wielenga, Cogit. metaph., S. 40: „Eins leuchtet aber ein, dass die ganze Beweisführung darauf hinzielt, den biblischen Begriff der Schöpfung zu verneinen und auf die eigene Auffassung, dass die Welt aus Gott als aus ihrer notwendigen Ursache hervorgeht, hinzudeuten."

[2]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 116.

[3]) Princ. Phil. I, 40.

wieder erschaffen, das heisst erhalten".[1]) Dieser Cartesianische Gedanke dient dazu, jede andere Fassung des Begriffs der göttlichen Mitwirkung zurückzuweisen. Leider hat Spinoza diese andere Ansicht nicht angegeben, aber es ist klar, dass sie der Scholastik angehört, denn mit Descartes befindet er sich ja, wie wir gesehen haben, in Übereinstimmung. Aus der Form der Entgegnung liesse sich mit einiger Wahrscheinlichkeit schliessen, dass er an eine Ansicht wie die bei Suarez[2]) angeführte denkt. Dort heisst es: Sunt qui arbitrantur tantummodo nudum ipsum factum a Deo cetera iam fieri ab ipso mundo sicut ille ordinavit et iussit, Deum autem ipsum nihil operari.

Wenn Gott einerseits neue Wirkungen hervorruft, andrerseits nach Descartes die Bewegungssumme in der Welt immer dieselbe bleiben soll, dann entsteht die Frage, ob zu der von Gott erhaltenen Bewegungsquantität etwas hinzukommt, wenn er die Dinge zum Wirken bestimmt. Gott erhält dieselbe Summe der Bewegung in der Welt, antwortet Spinoza, daher kommt, wenn wir auf das Ganze achten, nichts hinzu, nur wenn wir die Einzeldinge betrachten können wir in gewissem Sinne von einer Vermehrung des Vorhandenen reden. Das gilt für die körperlichen Dinge, die miteinander in Wechselwirkung stehen. Die Geister dagegen, die, soviel wir wissen, gegen einander isoliert sind, werden, zumal die einzelnen Zeitpunkte ihrer Existenz keinen inneren Connex haben, von Gott nicht sowohl erhalten, als vielmehr procreiert. Wenn sie aber auch untereinander nicht in Wechselbeziehung stehen, so werden sie doch von äusseren Ursachen beeinflusst und wirken auf sie zurück. Das hebt jedoch ihre Abhängigkeit von Gott nicht auf, denn auch die körperlichen Vorgänge werden von Gott bestimmt. Jede Wirkung eines Körpers auf einen Geist oder umgekehrt ist nur durch die Allmacht Gottes möglich. Wie hierbei die menschliche Freiheit bestehen bleiben soll, vermögen wir allerdings nicht zu sagen.

---

[1]) Medit. III.

[2]) Suarez, Disput. XXII, S. I, 2. Man kann allerdings auch an die Lehre von der concausae oder causae secundae (cfr. Durandus in libr. II, sent. dist. 1, qu. 5) denken.

Die zunächst allgemein gestellte Frage, ob zu dem von Gott Erhaltenen beim Eintritt einer Wirkung etwas Neues hinzukommt, zerfällt für den Cartesianer in die beiden Spezialfragen, wie steht es damit bei den körperlichen, wie bei den geistigen Wesen? Der schroffe Gegensatz beider war ja von Descartes in die Philosophie eingeführt. Mit dem Cartesianischen Gedanken, dass die Summe der Bewegung konstant bleibt[1]), wird die erste beantwortet. Auch für die zweite giebt Descartes die Antwort an die Hand. Die Geister wirken ihm zufolge nicht auf einander ein, ihre gegenwärtige Existenz ist auch nicht die Ursache für ihre zukünftige; sie werden daher nicht conserviert, sondern procreiert. Das soll heissen, die körperlichen Dinge bilden infolge ihrer causalen Wechselbeziehungen eine constante Einheit, innerhalb deren eine neu eintretende Wirkung relativ als ein Novum erscheint. Die geistigen Wesen dagegen stehen weder in Wechselwirkung miteinander, noch ist ihr jetziger Zustand die Ursache für den kommenden; sie werden vielmehr in jedem Augenblick wieder erschaffen. Dann fehlt uns aber die constante Summe, die durch ein neues Geschehen vermehrt werden kann. Wir haben es ja in jedem Moment mit einer neuen Welt zu thun. Es könnte da höchstens die Frage gestellt werden, ob Gott in der neu geschaffenen Welt ebensoviel Wirklichkeit realisiert wie in der früheren, aber in der Formulierung, in der die Frage uns oben vorlag, hat sie im Reiche des Psychischen keinen Sinn. Freilich könnte Spinoza auch von den Körpern sagen, dass ihre jetzige Existenz nicht die Ursache ihres zukünftigen Bestehens ist und dann würde uns auch bei ihnen die constante Summe fehlen. Dagegen können wir darin keine Schwierigkeit finden, dass er einmal den Seelen eine isolierte Existenz giebt und sie das andere Mal in Wechselwirkung mit den Körpern stehen lässt; denn isoliert sind sie ja nur gegen einander, aber nicht gegen die äusseren Dinge. Gerade darin beruht die Eigentümlichkeit des Psychischen. Innerhalb der Körperwelt existiert eine Wechselwirkung, innerhalb des Psychischen nur da, wo es sich mit dem Körperlichen berührt, also nur an der Peripherie des Kreises, aber

---

[1]) Princ. Philos. II, 36.

nicht in ihm. Infolgedessen kann man es im Vergleich mit den Körpern direkt von Gott abhängig nennen. Ein Widerspruch ist hier nicht vorhanden. Es kann daher auch nicht die Absicht unseres Kapitels sein, auf einen solchen hinzuführen[1]) und eine Lösung in spinozistischem Sinne zu verlangen. Hätte Spinoza diese Absicht verfolgt, dann hätte er ganz bequem auf die Schwierigkeit in dem Verhältnis von Körper und Geist hinweisen können. Das aber thut er nicht, sondern nimmt hier im Gegensatz zu seiner Ethik eine Wechselwirkung zwischen Körper und Geist an und statuiert einen Unterschied zwischen der Verbindung körperlicher und geistiger Wesen miteinander. Damit ist der Standpunkt seiner Ausführungen als Cartesianisch charakterisiert.

Dass Spinoza sich nicht mit Descartes, sondern mit der Scholastik auseinandersetzt, zeigt uns der Schluss des Capitels. „Es giebt Autoren", heisst es da, „die die Attribute Gottes in incommunicabilia und in communicabilia einteilen". Das ist falsch, sagt Spinoza, wir müssen die Attribute, die seine thätige Wesenheit ausdrücken, von solchen unterscheiden, die die Art seiner Existenz bezeichnen. Zu den ersteren gehören Intellekt, Wille, Allmacht, zu den letzteren Einheit, Ewigkeit, Notwendigkeit. Die von Spinoza zurückgewiesene Einteilung giebt Heerebord[2]), die eigene ruht auf Cartesianischem Grunde. Einheit, Notwendigkeit, Ewigkeit waren nach Descartes das Charakteristische der Existenz Gottes. Es lag nahe, sie von den sonstigen Eigenschaften als die ruhenden von den thätigen zu unterscheiden, um so mehr als auch Heereboord und Martini diese Unterscheidung machen[3]). Vom Standpunkt des Spinozismus aber wäre eine solche Einteilung der göttlichen Attribute undenkbar. Wie sollte man auch eine unendliche Anzahl von Attributen unter einige Kategorieen bringen? Sie ist allerdings schon deswegen unmöglich, weil wir überhaupt nur zwei Attribute der Gottheit kennen. Also auch der letzte Paragraph der Attributenlehre der Cogitata zeigt eine Übereinstimmung mit der Cartesianischen Philosophie und

---

[1]) Wielenga, Cogitat. metaphys. S. 41.
[2]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 116.
[3]) Ebenda.

einen entschiedenen Gegensatz zu Spinoza's Ethik. Dieser jedoch war für den damaligen Leser nicht bemerkbar, für ihn bestand nur der Gegensatz zur Scholastik.

Cap. 12.
Die menschliche Seele.

Der Abhandlung über die menschliche Seele schickt Spinoza die Cartesianische Definition des Körpers als der ausgedehnten und der Seele als der denkenden Substanz voraus. Er will nur von der menschlichen Seele sprechen, eine Untersuchung über Engel gehört ihm zufolge nicht in die Philosophie, sondern in die Theologie. Die menschliche Seele nun entsteht nicht, sondern wird von Gott geschaffen. Wann dies geschieht, wissen wir freilich nicht.

Bis dahin giebt Spinoza nur bereits von Descartes Ausgesprochenes wieder. Dieser hat die Seele als die denkende Substanz definiert, die nicht entsteht, sondern geschaffen wird.[1]) Ebenso wie Spinoza weist auch Descartes in dem Tischgespräch mit Burmanus[2]) eine Untersuchung der Engellehre ab. Selbständiger wird Spinoza bei der Behandlung der Frage der Unsterblichkeit. Ist die Seele von Gott geschaffen und muss sie in jedem Augenblick von ihm erhalten werden, dann muss die Möglichkeit ihrer Vernichtung zugegeben werden. Ebenso gut wie Gott sie aus dem Nichts hat werden lassen, kann er sie ins Nichts zurückrufen. Aber wir brauchen uns um diese Möglichkeit nicht zu kümmern. Gott kann ja auch die Naturgesetze ändern, trotzdem fragt der Philosoph, was diese fordern, ohne sich um die Möglichkeit ihrer Änderung zu kümmern. Betrachten wir unsere Frage vom Standpunkt des Philosophen, dann ist uns die Unsterblichkeit der Seele völlig gewiss; denn eine Substanz, und das ist die Seele, kann nicht zerstört werden. Ist aber die Unsterblichkeit naturgesetzlich notwendig, dann fällt, wenn wir schärfer zusehen,

---

[1]) Discours sur la méthode, Cap. 5: Sodann hatte ich die vernünftige Seele beschrieben und gezeigt, dass sie unmöglich wie die anderen Wesen, von denen ich geredet, aus dem Vermögen der Materie herrühren könne, sondern dass sie ausdrücklich geschaffen sein müsse.
[2]) Kuno Fischer, Gesch. der neueren Phil. I⁴, S. 419.

auch die Möglichkeit ihrer Vernichtung durch Gott weg, denn die Naturgesetze sind Gottes Beschlüsse; diese aber sind, wie bereits früher gezeigt, unveränderlich.

Diese ganze Untersuchung ist vom Standpunkt der Prinzipienlehre geführt und nur von ihm aus möglich. Ihr Ausgangspunkt ist der Schöpfungsbegriff. Mit ihm ist die Möglichkeit einer Vernichtung der Seele gegeben. Der Spinozismus aber kennt keine Schöpfung, also ist für ihn auch das Problem nicht in dieser Form vorhanden. Ebenso ist die hier dargebotene Lösung von ihm aus nicht möglich. Die Seele ist als Substanz unzerstörbar, sagt Spinoza, aber für die Ethik ist sie ja gar keine Substanz, sondern Modus des göttlichen Denkens. Die Unveränderlichkeit der Naturgesetze wird allerdings auch in dieser behauptet, aber sie wird hier von einem völlig anderen Standpunkte aus gewonnen, das haben wir bereits früher gezeigt[1]). Sie ist hier nicht der Ausdruck dafür, dass die Welt die notwendige Folge aus dem Wesen der Gottheit ist, sondern wird nur behauptet, weil das vollkommenste Wesen über alles Schwanken, über jede Änderung erhaben sein muss. Wie wenig spinozistisch sie hier gedacht ist, zeigt die Widerlegung des Einwandes, Gott könnte die Naturgesetze ändern, um Wunder zu wirken. Mehrere von den klügeren Theologen, sagt Spinoza, geben zu, dass Gott nicht gegen die Natur, sondern event. supra naturam handelt. Es giebt viele Gesetze seines Wirkens, die er dem Menschen nicht mitgeteilt hat. Würden wir alle kennen, dann würden wir sie genau so natürlich finden, wie die anderen. Damit schliesst Spinoza sich an Thomas und Albertus[2]) an. Wie wenig eine solche Auffassung aber zu der Anschauung der Ethik stimmt, liegt auf der Hand.

Es bleibt uns nur noch übrig, auf den scheinbaren Widerspruch einzugehen, der darin liegt, dass Spinoza einmal die Möglichkeit der Vernichtung der Seele durch Gott zugiebt und sie das andere Mal bestreitet. Aber gerade darin spiegelt sich der Cartesianische Charakter unseres Capitels. Wenn Gott nach Descartes die Welt geschaffen hat, kann er sie auch

---

[1]) Vergl. S. 27.

[2]) Vergl. Freudenthal, S. 117 und More Neb. II, 29.

vernichten, das ist ein logisch völlig korrekter Schluss. Er gilt aber trotzdem nicht, weil Gottes Beschlüsse infolge seiner Vollkommenheit unveränderlich sind. Diese beiden Sätze widersprechen sich also nicht, denn sie gehen von verschiedenen Voraussetzungen aus. So lange man nur den allgemeinen Begriff der Schöpfung vor Augen hat, muss man die Möglichkeit einer Vernichtung der Seele zugestehen. Achtet man aber auf den Cartesianischen Gottesbegriff, dessen Merkmal die Vollkommenheit Gottes ist, dann ergiebt sich ihre Unsterblichkeit. Für den Spinozisten aber giebt es keine Schöpfung, also kann er in diesem Punkte nicht in die Verlegenheit eines auch nur scheinbaren Widerspruchs geraten.

Die Lehre von der Unsterblichkeit also, wie sie in den Cogitata dargestellt ist, ist völlig Cartesianisch. Wie steht es mit der anderen Frage, der von der menschlichen Freiheit? Eine solche muss nach Spinoza angenommen werden, und es wäre überhaupt ihm zufolge nicht nötig, etwas darüber zu sagen, „wenn nicht die Argumente gewisser Autoren, die darthun wollen, dass sie das, was sie sehen und fühlen, nicht sehen und nicht fühlen, eine Antwort herausfordern würden." Ihre Ansicht von der Unfreiheit der Seele beruht auf der falschen Annahme, dass der Wille eine Substanz sei, von der Seele verschieden und seinem Wesen nach indifferent. Um den Trug ihrer Argumente aufzudecken, brauchen wir uns nur diesen einen Punkt klar zu machen. Was ist der Wille? Wir haben die menschliche Seele als die denkende Substanz definiert, d. h. sie denkt, bejaht und verneint ihrer Natur gemäss. Diese Denkhandlungen sind z. T. von äusseren Ursachen bestimmt, z. T. ergeben sie sich aus dem Wesen der Seele, „aus deren denkender Natur Denkhandlungen folgen können und müssen. Diejenigen Denkhandlungen nun, deren Ursache ausschliesslich die menschliche Seele ist, heissen Wollungen, und die Seele, soweit sie die zureichende Ursache derselben ist, heisst Wille." Dass die Seele aber handeln kann, ohne von äusseren Ursachen bestimmt zu werden, ergiebt das Beispiel des Buridanschen Esels. Setzen wir in diesem Beispiel einen Menschen an Stelle des Esels, so würde er, falls er niemals zu einem Entschluss käme, kein denkender Mensch, sondern der elendeste Esel sein. Ausserdem beweist

schon die Thatsache, dass wir an allem zweifeln können die Richtigkeit unserer Behauptung. Damit ist aber die Freiheit des Willens bewiesen. Wir haben in uns die Fähigkeit zu wollen oder nicht zu wollen, zu bejahen oder zu verneinen, d. h. wir sind frei. Mögen wir auch von äusseren Ursachen zum Bejahen oder Verneinen veranlasst werden, das ist kein Zwang, die letzte Instanz für diese Funktionen bleibt doch unsere Seele ihrer denkenden Natur gemäss. Daher ist der bejahende oder verneinende Mensch immer frei, wie das Descartes in der IV. Meditation entwickelt hat.

Bleiben wir zunächst hier stehen. Der Wille ist das in uns ruhende Vermögen, ohne den zwingenden Anreiz äusserer Ursachen zu bejahen oder zu verneinen, das ist, kurz zusammengefasst, der Inhalt der obigen Ausführungen. Vergleichen wir damit, was Descartes darüber sagt: „Der Wille besteht lediglich darin, dass man dasselbe thun oder nicht thun (d. h. bejahen oder verneinen, ergreifen oder fliehen) kann; oder er besteht vielmehr darin: was uns der Verstand zum Bejahen oder Verneinen, zum Annehmen oder Ablehnen vorlegt, dem neigen wir uns so zu, dass wir in dieser Neigung uns von keiner äusseren Macht getrieben fühlen.“[1] Beide Bestimmungen der von Spinoza gegebenen Definition finden wir hier deutlich wieder, die Fähigkeit zu bejahen oder zu verneinen und die Unabhängigkeit von äusserem Zwang. Soweit also hat Spinoza nur den Inhalt der Meditationen wiedergegeben. Was soll nun das Beispiel des Buridanschen Esels? Das wird doch sonst gerade von Deterministen angeführt. In dem Zusammenhang der Ausführungen Spinoza's hat es den unverkennbaren Zweck nachzuweisen, dass die menschliche Seele in sich die Kraft hat, etwas zu wollen, ohne von äusseren Ursachen determiniert zu werden. Dafür war ein besseres Beispiel nicht zu erbringen. Hätte der Mensch nicht in sich selbst die Fähigkeit zu einem Entschluss, dann würde er in diesem Falle auch keinen fassen können, denn die äusseren Ursachen paralysieren einander hier völlig. So ist das Beispiel, das für den ersten Augenblick so befremdlich erscheint, ein notwendiges Stück in der Beweisführung

[1]) Meditat. IV.

Spinoza's für die Freiheit des Willens. Es zeigt uns aber zugleich, wie Spinoza die Freiheit auffasst. Sie besteht nicht in einer Indifferenz des Willens, sondern nur in der Unabhängigkeit von dem Zwang äusserer Ursachen. Auch darin folgt er seinem Lehrer Descartes. Dieser sagt: „Zur Freiheit gehört nämlich keineswegs, dass man sich ebenso gut nach der einen Seite wie nach der anderen Seite neigen könne. Im Gegenteil. Je mehr ich mich nach der einen Seite hinneige, sei es nun, dass ich hier die Vernunft des Wahren und Guten einleuchtend erkenne, sei es, dass Gott dem Innersten meines Denkens diese Richtung giebt, um so freier erwähle ich diese Seite. In Wahrheit bedroht weder die göttliche Gnade noch die natürliche Einsicht die Freiheit, sondern sie vergrössern sie vielmehr und stärken sie. Jene Indifferenz aber, die ich erfahre, sobald keine Vernunft mich mehr nach der einen als nach der anderen Seite hintreibt, ist die unterste Stufe der Freiheit und beweist nicht die Vollkommenheit der Freiheit, sondern nur den Mangel und die Nichtigkeit in der Einsicht. Wenn ich immer klar wüsste, was wahr und gut ist, so würde ich niemals im Zweifel sein, was zu bejahen und zu wählen sei; so würde ich, obwohl vollkommen frei, doch nie indifferent sein können“.[1]) Von einem Gegensatz beider Denker, wie ihn Kuno Fischer[2]) und Wielenga[3]) behaupten, können wir demnach nichts entdecken.

Mit Hilfe des Cartesianischen Begriffs des Willens nun sind wir imstande, die Argumente der Deterministen zu entkräften. Ihr erstes lautet: Könnte der Wille gegen das letzte Urteil des Intellekts etwas wollen, könnte er etwas erstreben, was dem vom letzten Urteil des Verstandes als gut Vorgeschriebenen entgegengesetzt ist, dann könnte er ein Übel als Übel wollen, das ist absurd, also ist die Voraussetzung falsch. Es ist klar, sagt Spinoza, dass hier der Wille, den wir als das Vermögen der Bejahung und der Verneinung erkannt haben, als ein Streben nach dem Guten definiert wird. Damit ist der ganze Beweis hinfällig. Der Wille reicht zwar

[1]) Meditat. IV.
[2]) Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philos. S. 310.
[3]) Wielenga, Cogitat. metaphys. S. 45.

weiter, als der Verstand. Würde dieser aber nicht etwas als gut bejahen, dann würde es der Wille nicht, weil er frei ist, erstreben.

Dieser letzte Satz scheint unsere Behauptung von der Übereinstimmung Spinoza's und Descartes' zu widerlegen. Descartes sagt doch ausdrücklich, dass der Wille einen weiteren Spielraum als der Verstand hat[1]). Bei genauerer Betrachtung jedoch schwindet diese Schwierigkeit. Descartes kann, nachdem er, wie wir gesehen haben[2]), eine Abhängigkeit des Willens vom Verstande zugegeben hat, mit diesen Worten nur sagen wollen, dass wir voreilig auch das bejahen können, was wir noch nicht klar erkannt haben. „Der Wille hat einen weiteren Spielraum als der Verstand, darum halte ich ihn nicht in denselben Schranken eingeschlossen, sondern erstrecke ihn auch auf das Nichterkannte", so lautet die Fortsetzung des obigen Citats. Die Fähigkeit hierzu, also auch über das Nichterkannte voreilig zu urteilen, giebt aber auch Spinoza zu. Wenn er sagt: Würde der Verstand nicht etwas als gut bezeichnen, dann würde der Wille es auch nicht erstreben, so heisst das in dem Zusammenhang seiner Ausführungen: was der Verstand noch gar nicht erkannt hat, so lange also noch gar kein Resultat des Denkens vorliegt, kann der Wille nicht bejahen, in dieser Hinsicht reicht er nicht weiter als der Verstand, aber er reicht insofern weiter als dieser, als wir voreilig, nämlich bevor der Verstand alle Gegeninstanzen geprüft hat, falsch bejahen können. In diesem letzteren Sinne aber hat Descartes seine Worte gebraucht. Eine Bestätigung unserer Auffassung bietet uns Spinoza selbst, indem er fortfährt: „Daher gebe ich in meiner Antwort auf das Argument zu, dass der Wille nichts gegen das letzte Urteil des Verstandes wollen kann, ich bestreite aber, dass er das Üble absolut nicht hat wollen, d. h. für gut erklären können. Das wäre gegen alle Erfahrung, denn wir erklären vieles Schlechte für gut und umgekehrt vieles Gute für schlecht." Spinoza vertritt also in seiner Widerlegung völlig den Standpunkt Descartes' und zwar einem Neuscholastiker, Heere-

[1]) Meditat. IV.
[2]) Ebenda.

boord, gegenüber, denn von ihm stammt der kritisierte Beweis.[1])

Das zweite Argument der Deterministen lautet: Wenn der Wille nicht vom letzten Urteil des Verstandes bestimmt würde, müsste er sich selbst bestimmen. Das kann er aber nicht, weil er seiner Natur nach unbestimmt ist. Dieser Beweis wird in folgender Weise fortgesetzt: „Wenn der Wille seiner Natur gemäss gegen das Wollen oder Nichtwollen indifferent ist, kann er sich nicht selbst zum Wollen bestimmen; denn das Bestimmende muss ebenso bestimmt sein, wie das zu Bestimmende unbestimmt sein muss. Der Wille aber als sich selbst bestimmend gedacht ist ebenso unbestimmt, wie er es als zu Bestimmendes ist. Die Gegner setzen ja kein neues Moment in ihm, wenn sie ihn als bestimmend denken, das nicht schon in ihm wäre, wenn wir ihn als zu bestimmend betrachten, also kann er sich nicht selbst bestimmen. Diese Beweisführung zeigt uns, dass der Gegner sich den Willen als etwas völlig Irrationales vorstellt, wie etwa einen im Gleichgewicht befindlichen Körper, der nach irgend einer beliebigen Seite bewegt werden kann, je nach der Richtung des Stosses. Wir aber verstehen unter dem Willen die rationale Funktion der Bejahung und der Verneinung. Die Seele hat gemäss ihrer denkenden Natur die Fähigkeit zu bejahen und zu verneinen, daher brauchen wir keine äusseren Ursachen, die sie dazu bestimmen, d. h. aber der Wille ist frei.

Damit setzt Spinoza nur den bereits früher als Cartesianisch erwiesenen Begriff des Willens und der Freiheit an Stelle des scholastischen, denn auch dieser Gegenbeweis richtet sich gegen Heereboord, den Spinoza an unserer Stelle[2]) direkt nennt.

Der Cartesianische Charakter des hier aufgestellten Begriffs des Willens lässt sich auch indirekt beweisen. In unserem Capitel definiert Spinoza den Willen als potentia ad affirmandum et negandum, in der Ethik dagegen wird „der Wille für eine unberechtigte Hypostasierung der einzelnen Wollungen, diese selbst aber für identisch mit den einzelnen

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 117.
[2]) Cog. met. II, 12.

Vorstellungen erklärt, so dass nicht bloss Wille und Verstand dasselbe sind, sondern diese selbst nur in den einzelnen die Bejahung und Verneinung, d. h. die Wollung in sich enthaltenden Ideen oder Vorstellungen ihr Wesen haben."[1]) Setzen wir zum Beleg den Anfang des Beweises zur 49. Proposition des II. Buches hierher: „In der Seele giebt es keine absolute Fähigkeit zu wollen oder nicht zu wollen, sondern nur einzelne Wollungen, die und die Bejahung und die und die Verneinung." Damit wird die „Fähigkeit", zu bejahen und zu verneinen, die in unserem Capitel als Definition des Willens gegeben wird, bestritten.

Wenn demnach Spinoza in den Cogitata den Willen für eine Thätigkeit des denkenden Verstandes erklärt[2]), dann geschieht das nicht in demselben Sinne wie in der Ethik, wo die einzelne Vorstellung mit der einzelnen Wollung zusammenfällt, und ein einheitlicher „Wille" überhaupt nicht vorhanden ist, sondern er stellt sich damit genau wie Descartes[3]) in die Reihe der Vertreter der intellektualistischen Richtung unter den Psychologen. Er sagt damit nur dasselbe, was er in der Definition gesagt hatte, dass nämlich der Wille die rationale Funktion der Bejahung und der Verneiung ist, in diesem Punkte aber besteht zwischen ihm und Decartes kein Gegensatz.

Wie sind die Gegner der Willensfreiheit zu ihrer falschen Vorstellung vom Wesen des Willens gekommen? Das ist die letzte Frage, die Spinoza in den Cogitata behandelt. Sie haben, sagt er, was sie bei den Körpern beobachtet haben, auf Geistiges übertragen. Körper müssen in der That, wenn sie bewegt werden sollen, von aussen einen Anstoss erhalten. Dasselbe haben die Gegner nun vom Willen behauptet, wobei sie aber übersahen, dass die Seele in sich die Kraft zu einer Bewegung hat. Damit ist, so erklärt Spinoza, unser Stoff erschöpft. Über die ausgedehnte Substanz ist bereits genügend gehandelt, und ausser der körperlichen und der geistigen Substanz giebt es nichts.

[1]) Joël, Zur Gen. S. 52.

[2]) At negamus voluntatem esse quid omni cogitatione spoliatum et contra statuimus esse cogitationem.

[3]) Vergl. bei Descartes die I. Def. der rationes: „Unter dem Worte Denken begreife ich alle diejenigen Vorgänge in uns, deren wir uns unmittelbar bewusst sind. So sind alle Thätigkeiten des Willens, Verstandes, der Einbildung und der Sinne Denken."

So wird am Schlusse noch einmal der Cartesianische Standpunkt nachdrücklich betont: „Mit der Widerlegung der Annahme realer Accidentien brauchen wir uns nicht aufzuhalten." Dieser Schlusssatz enthält das zweite charakteristische Moment der Cogitata, die Polemik gegen die Scholastik.[1])

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 117.

IV.

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchung kurz zusammen. Die Transscendenz der Gottheit, der Dualismus innerhalb der Welt und die menschliche Willensfreiheit sind die wesentlichen Lehrstücke der Cartesianischen Philosophie, sie alle haben wir in den Cogitata Metaphysica wiedergefunden. Sie werden nicht nur gelegentlich neben anderen, spinozistischen Gedanken erwähnt, sondern bilden den festen Ausgangspunkt für die Untersuchung solcher Fragen, die von Descartes nicht genügend oder überhaupt nicht behandelt worden waren. Wir haben gesehen, dass alle diese Probleme die Scholastik beschäftigt hatten, und dass Spinoza überall die Ansichten der „Theologen", „Autoren", „Metaphysiker", „Wortphilosophen" erwähnt. Insbesondere sind seine Ausführungen gegen die Deterministen direkt mit Nennung des Namens gegen Heereboord als einen ihrer jüngsten Vertreter gerichtet. Ziehen wir schliesslich in Betracht, dass Spinoza selbst als das Ziel der Cogitata Metaphysica „die Untersuchung von Fragen angiebt, die gewöhnlich in der Metaphysik behandelt werden", dann werden wir den Charakter dieser Schrift dahin bestimmen, dass in ihr vom Standpunkt des Cartesianismus aus Fragen der Scholastik untersucht werden. Damit wird Spinoza keineswegs zum Scholastiker gemacht; denn der Standpunkt, von dem aus er die Untersuchung führt, ist ja Cartesianisch, und wir hatten mehr als einmal Gelegenheit zu beobachten, wie Spinoza mit dem Bewusstsein der Überlegenheit die scholastischen Ansichten als Spitzfindigkeiten und Thorheiten verwarf. Auch da, wo er ihre Frage gelten liess, war die Antwort zumeist dem Gedankenschatze des Cartesianischen Systems entlehnt. Wir stellen mit unserer Auffassung vielmehr nur den natürlichen Thatbestand her. Es wäre doch sehr merkwürdig, wenn Spinoza zu der in seiner Zeit

herrschenden Schulphilosophie, und das war nach Freudenthal's Nachweis[1]) die Scholastik, nicht einmal soweit Stellung genommen hätte, dass er gegen sie polemisierte. Annehmen, dass Spinoza sich gar nicht um sie gekümmert hat, heisst ihn gewaltsam aus dem Zusammenhang mit seiner Umgebung und seiner Zeit herausreissen. Gerade weil wir erwarten konnten, dass die Cogitata uns über diese Frage, die Frage der Entwickelungsgeschichte Spinoza's Aufschluss geben werden, war es nötig, sie genauer zu untersuchen, und dass sie es thun, darin liegt ihr Wert für uns. Freilich zeigen sie uns Spinoza auf einer von seiner Entwickelung bereits überholten Etappe seines Denkens. Wir wissen ja, dass er zur Zeit ihrer Abfassung bereits sein eigenes System hatte und finden trotzdem mit Ausnahme einiger weniger Stellen in ihnen nur Cartesianische Ansichten; aber sie belehren uns darüber, dass er sich eingehend mit der Scholastik beschäftigt hat und dass er ihr so manches Problem verdankte. Das führt uns zu dem Schluss, dass nicht nur Descartes, sondern auch die Scholastik, mindestens insofern sie seinem kritischen Geiste Stoff zur Polemik bot und so seinem Denken eine wesentlich andere Richtung gab, hin und wieder aber auch positiv ihren Anteil an der Entstehung von Spinoza's im Ganzen originellem Systeme gehabt hat.

Wenn wir nun so Freudenthal's Auffassung der Cogitata auch für die richtige erkannt haben, möchten wir ihn doch in einem Punkte ergänzen, indem wir auf die polemische Tendenz hinweisen möchten, die Spinoza bei seinen Untersuchungen im Auge hatte. Demgemäss formulieren wir unsere Ansicht über die Cogitata dahin: es sollen in ihnen vom Standpunkte des Cartesianismus aus mit antischolastischer Tendenz Fragen der scholastischen Metaphysik beantwortet werden. Damit soll nicht geleugnet werden, dass Spinoza seiner Absicht, nur Descartes' und nicht seine eigenen Lehren vorzutragen, untreu geworden ist. Diese Fälle sind jedoch so selten, dass sie die Auffassung des Ganzen nicht ändern können.

---

[1]) Freudenthal, Spin. u. d. Schol. S. 105.

Vita.

Julius Lewkowitz, jüdischen Glaubens, Sohn des Kaufmanns Salomon Lewkowitz und seiner Ehefrau Charlotte geb. Behnsch, ist am 2. Dezember 1876 in Georgenberg O.S. geboren. Privatim vorbereitet, trat er April 1889 in die Quarta des Beuthener Gymnasiums ein und verliess diese Anstalt April 1896 mit dem Zeugnis der Reife. Er studierte sodann an der Universität zu Berlin von Oktober 1896 bis Oktober 1900 Philosophie und orientalische Philologie. Gleichzeitig gehörte er dem dortigen Rabbinerseminar als ordentlicher Hörer an. Im Wintersemester 1900 setzte er seine Universitätsstudien an der Universität zu Breslau, seine theologischen Studien an dem dortigen jüdisch-theologischen Seminar fort. Während seiner Studienzeit hörte er die Vorlesungen der Herren Professoren und Docenten:

DDr. Barth, Dessoir, Dilthey, Dieterici, Freudenthal, Koch, Paulsen, Pfleiderer, Sachau, Simmel, Steinthal, Schmidt, Stumpf, Wagner, v. Wilamowitz-Möllendorf, Wolf, Berliner, Brann, Hildesheimer, Hoffmann, Horovitz, Lewy, Wohlgemuth.

Allen seinen hochverehrten Lehrern, besonders Herrn Professor Dr. Freudenthal, der ihm die Anregung zur vorliegenden Arbeit gegeben und dieselbe durch vielfache gelehrte Winke wesentlich gefördert hat, stattet der Verfasser hierdurch seinen herzlichsten Dank ab.

Thesen.

1. Zur Zeit des Amoräers Raba beginnt das talmudische Studium bereits den Charakter einer akademischen Disciplin anzunehmen.

2. Joël's Versuch, den Begriff des amor Dei intellectualis bei Spinoza aus einer Synthese der religiösen Postulate des Maimonides und des Crescas zu erklären, ist als verfehlt zu bezeichnen.

3. Schopenhauer giebt im II. Buch seiner Welt als Wille und Vorstellung zwei einander widersprechende Definitionen der Materie.

